



3 1761 06349610 3

BRIEF

B

0015010



CAMILLO TRIVERO

NUOVA CRITICA

DELLA

MORALE KANTIANA

in relazione

COLLA TEORIA DEI BISOGNI



MILANO TORINO ROMA

FRATELLI BOCCA EDITORI

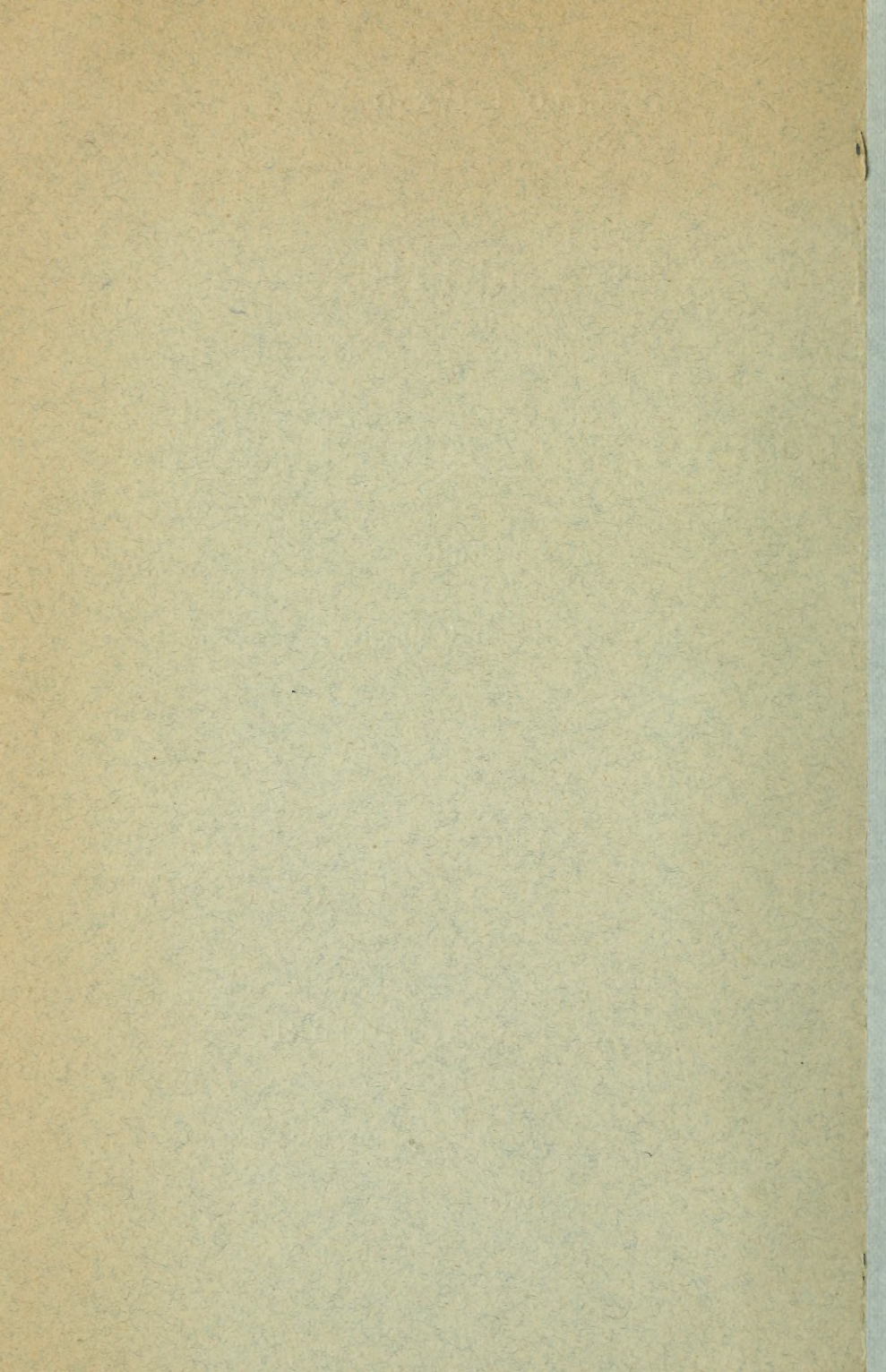
Depositario per la Sicilia: ORAZIO FIORENZA - PALERMO.

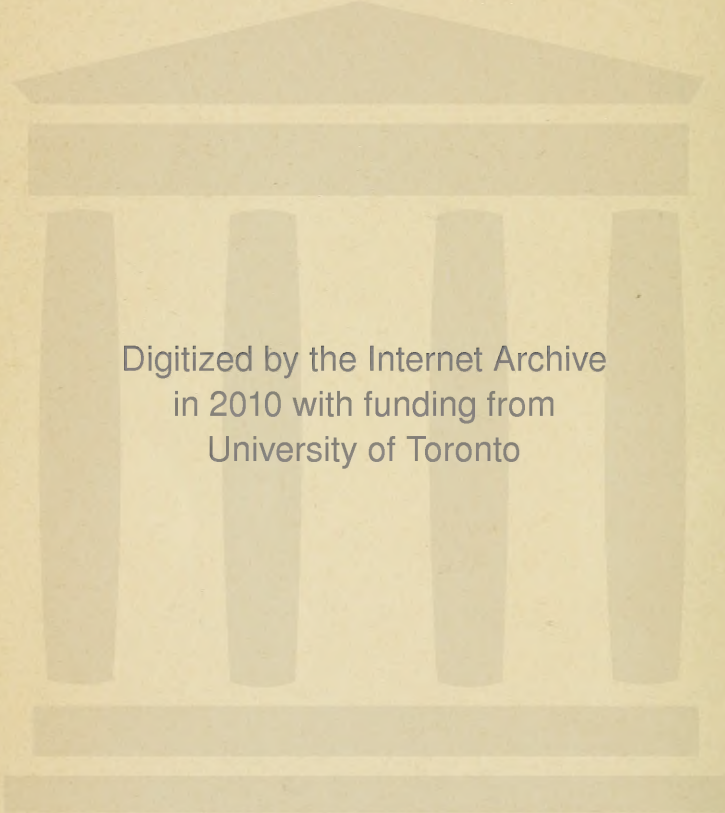
Deposito per Napoli e Provincia:

Società Editrice «DANTE ALIGHIERI» (ALBRIGHI, SEGATI e C.) - NAPOLI

ITALIAN BOOK COMPANY - NEW YORK.

1914





Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

CAMILLO TRIVERO *

NUOVA CRITICA

DELLA

MORALE KANTIANA

in relazione

COLLA TEORIA DEI BISOGNI



MILANO TORINO ROMA

FRATELLI BOCCA EDITORI

Depositario per la Sicilia: ORAZIO FIORENZA - PALERMO.

Deposito per Napoli e Provincia:

Società Editrice « DANTE ALIGHIERI » (ALBRIGHI, SEGATI e C.) - NAPOLI

ITALIAN BOOK COMPANY - NEW YORK.

1914

UNIVERSITY OF TORONTO

ADMISSIONS

UNIVERSITY OF TORONTO

PROPRIETÀ LETTERARIA



brief
B
0015010

AD ANNIBALE PASTORE

Accetta, caro amico, tu così diverso per l'indole dell'ingegno e tanto superiore a me per cultura, l'offerta di questo libro, come pegno affettuoso di un'amicizia che risale ai begli anni universitarii, che dura ormai da un quarto di secolo e durerà inalterata, perchè si fonda sul reciproco rispetto e sulla reciproca stima, nella comune aspirazione all'Ideale.

Torino, 15 febbraio 1914.

C. TRIVERO.

AVVERTENZA

Io mi propongo in questo libro di ripensare la Morale di E. Kant, senza perciò schierarmi con gli ordinarii espositori e critici che vogliono far opera, per quanto si può, storicamente oggettiva. L'unica mia cura è di notare, quando c'è, l'accordo tra le nuove idee, ispiratemi da uno studio ponderato e amoroso degli scritti kantiani, e le mie vecchie convinzioni e conclusioni di solitario pensatore; come di mettere in rilievo le differenze tra la visione che ebbe E. Kant del problema e quella che ne ho io.

Quindi non è questa una delle tante esposizioni o critiche della morale kantiana; non è e non può essere punto un rifacimento dell'opera italiana del Cantoni o di quella francese del Delbos — per non citare che le più familiari. Ma è un lavoro, a suo modo, originale: più che una esposizione, una critica; più che una critica, un commento, alla stregua d'una dottrina che mi è cara, la Teoria dei bisogni.

C. T.

INDICE

DEDICA	Pag. III
AVVERTENZA	» V

PARTE PRIMA

La Morale pura.

I. — *Esame della « Fondazione della Metafisica dei Costumi ».*

I. La buona volontà	Pag. 3
II. Il Dovere	» 33
III. La Legge	» 45
IV. Intermezzo	» 58
V. Definizioni	» 71
VI. L'Imperativo	» 82
VII. I fini	» 108
VIII. L'Autonomia e la Libertà	» 122

II. — *Esame della « Critica della Ragion pratica ».*

PARTE I. - LIBRO I. — Analitica della Ragion pura pratica	» 131
I. Dei principj della Ragion pura pratica	» 131
II. Del concetto di un oggetto della Ragion pura pratica	» 166
III. Dei moventi della Ragion pura pratica	» 186
LIBRO II. — Dialettica della Ragion pura pratica	» 206
I. Di una dialettica della Ragion pura pratica in genere	» 206
II. Della dialettica della Ragion pura pratica nella determinazione del sommo bene	» 208
PARTE II. — Dottrina del metodo della Ragion pura pratica	» 229

PARTE SECONDA

La Morale applicata.

I. Dei fini-doveri	» 241
II. Della corrispondenza fra dovere e diritto	» 246
III. La perfezione propria e la felicità altrui	» 248

IV. Digressione sul concetto del Bene	<i>Pag.</i> 253
V. Del dovere di amare	» 258
VI. Il principio aristotelico del giusto mezzo	» 263
VII. Dei doveri verso sè stesso in genere	» 267
VIII. Il dovere dell'uomo verso sè stesso, considerato unicamente come essere morale	» 274
IX. Dei doveri verso gli altri uomini	» 282
X. Della metodologia etica	» 295
Conclusione di E. Kant	» 298
Epilogo dell'Autore	» 301

PARTE PRIMA

LA MORALE PURA

I.

Esame della "Fondazione della Metafisica dei Costumi",.

La buona volontà.

E. Kant dà principio alla " Fondazione della Metafisica dei Costumi „ (1) con queste parole: " Nulla si può pensare nel mondo, ed in generale nulla anche fuori di esso, che possa esser considerato come buono senza restrizione, fuorchè soltanto una *buona volontà* „ (2).

Queste prime parole ci sembrano di tale importanza da fermare di botto la nostra attenzione e costringerci subito ad una lunga parentesi meditativa, benchè sappiamo " che

(1) Questa è la prima opera in cui E. Kant espone nel suo insieme la dottrina morale della filosofia critica e la prima in cui tratta direttamente e sistematicamente della morale (Cfr. V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*. Paris, Alcan, 1905, pag. 299). E giustamente osserva lo Schopenhauer, (citato in DELBOS a pag. 309), che « in questo libro noi troviamo il fondamento, e per conseguenza l'essenziale della sua Etica, esposto con un rigore sistematico, una concatenazione e una precisione, che invano si cercherebbero nell'altre sue opere ».

(2) Il Delbos da quell'espositore ideale ch'egli è, e che non si potrebbe considerare migliore, fa precedere questa citazione da una pagina che la prepara; e poi soggiunge:

« La bonne volonté: telle est la formule immédiate du concept au nom duquel juge la conscience. En sa teneur littérale, cette formule rappelle l'*εὐδουλία* du *Nouveau Testament*, la *bona voluntas* de la *Vulgate*. Toujours est-il que Kant, à l'occasion, en a volontiers rattaché le sens à l'esprit du christianisme qui réclame avant tout la pureté de cœur ou d'intention, et qui affirme l'intériorité essentielle de la vie morale ».

DELBOS, op. cit., pag. 320.

il pensiero di E. Kant meno d'ogni altro soffre di essere interpretato, anzichè dal suo insieme, da poche espressioni isolate..... „ (1).

*
* *

L'Autore stesso, nella Prefazione alla Critica della Ragion pratica ci racconta che “ un certo recensore, amante della verità e severo, e pure sempre degno di estimazione „ gli obbiettava che nella *Fondazione della metafisica dei costumi* il concetto del bene non è stabilito prima del principio morale (come a suo parere sarebbe stato necessario) (2). Si potrebbe, forse non inutilmente, riprendere la posizione di codesto critico. “ Nulla si può pensare come buono..... „; ma prima di ogni altra cosa, che cosa vuol dir *buono*? L'Autore sfugge a questa ricerca, così in quest'opera, come nelle altre sue. È bensì vero che nella Fondazione stessa, più oltre, dirà, ma quasi di sfuggita, una volta che “ *buono* è ciò che è praticamente (3) necessario „, e un'altra che “ *buono* è ciò che determina la volontà per mezzo di rappresentazioni della ragione, quindi non per cause soggettive, ma oggettivamente „ (4); è vero ancora che nella *Critica del giudizio* tratta implicita-

(1) Cfr. PIERO MARTINETTI, *Sul formalismo della morale Kantiana*, in « Miscelanea di Studi », pubbl. pel cinquantenario della R. Acc. Scient. lett. di Milano, pag. 12, e ancora a pag. 1 ove scrive:

Egli « non fa convergere le sue ricerche profonde in un'esposizione limpida ed unica: le preoccupazioni sistematiche e l'abito suo di rivolgere più e più volte lo stesso problema da punti di vista diversi senza mai venire ad una soluzione definitiva, hanno lasciato..... un vasto campo all'arbitrio ed all'abilità degli interpreti ».

(2) *Kritik der praktischen Vernunft*, pag. 8, 5, vol. V delle Opere (Le citazioni si riferiscono sempre all'edizione dell'Accademia di Berlino). Per la *Fondazione della Metafisica dei Costumi* e per la *Dottrina della Virtù* mi sono valso della buona traduzione del Vidari. Pavia, Speroni, 1910 e 1911 rispettivamente.

(3) E qui *praticamente* vuol dire *moralmente*.

(4) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, pag. 412 e 413, vol. IV delle Opere; e nella Critica della Ragion pratica in più luoghi, che verranno citati in seguito.

mente del problema del bene là dove tocca del giudizio teleologico; ma, mentre nelle proposizioni sopra citate della Fondazione chiaramente si comprende ch'egli intende parlare solo di ciò che è "buono moralmente", manca poi anche nella *Critica del giudizio* una esplicita analisi del concetto del *bene*, analoga a quella ch'egli stesso, nella prima parte dell'opera, ha sentito il bisogno di fare pel concetto del *bello*; ove dall'esame del concetto del *buono* in genere si arrivi, sia pure per gradi o momenti, alla dilucidazione del concetto di ciò che è buono moralmente. Ora è proprio inutile "alla determinazione del concetto del bene morale", la determinazione del concetto generico del bene? In un'altra nostra opera (1), abbiamo già visto che con identico metodo procede anche il nostro Gioberti, quando, dovendo, dice egli, parlare del "Buono secondo la più stretta significanza della voce", scarta sin dal principio ogni altro significato della parola "buono", (2).

Ora a un tal metodo E. Kant era condotto, fatalmente, secondo il nostro modo di vedere, dallo stesso costante desiderio di originalità che si rivela in tutte le sue opere. Il problema morale è triplice: da una prima considerazione di esso, siam tratti a distinguere, sia pure per mera comodità di ragionamento, senza implicare sin d'ora in questa distinzione le gravi questioni del soggettivismo o dell'oggettivismo, l'Oggetto dal Soggetto. Dal momento che noi siamo capaci di *pensare*, di *valutare* e di *volere* il bene, esiste per noi un oggetto di tali pensieri, valutazioni e volizioni: esiste cioè una materia morale, che lo stesso Kant ammette, nel suo Regno dei fini. Ma certo questa materia plasma il soggetto, che pensa, che giudica, che sceglie, che ama, che vuole. Ed ecco il secondo aspetto del problema. Mentre il primo si può presentare sotto l'aspetto logico, il secondo ci si offre come un problema psicologico. Ma non è finito. Tra il soggetto e l'oggetto corre una relazione: la morale (di cui l'Etica dovrebbe essere la scienza) non è unicamente il prodotto di un

(1) C. TRIVERO, *Il problema del bene*. Torino, Clausen, 1907, pag. 41.

(2) VINCENZO GIOBERTI, *Del buono, del bello*. Firenze, Lemonnier, 1857, pag. 103.

oggetto esteriore, di un bene perseguito attraverso i secoli, nè di un soggetto unico, solitario, isolato, in sè chiuso; ma bensì l'effetto di una quantità di relazioni diverse fra soggetti e soggetti, fra oggetti e oggetti e infine tra gli oggetti e i soggetti. Si forma, *vive* di una vita sua propria, temporale e spaziale, storico-geografica; in cui soggetto e oggetto si confondono, poichè l'interiore vi si estrinseca, e l'esterno serve a nutrire la vita interiore degli individui; cosicchè le due vedute dell'oggettivismo e del soggettivismo vi si conciliano.

Aristotele, nella sua Etica nicomachea, aveva studiato essenzialmente l'oggetto della morale, ricercandolo nei fini dell'uomo; E. Kant doveva volgersi d'un subito al problema della *volontà buona*, quantunque anche a lui si dovesse poi presentare la necessità di dare una materia al suo volere; onde uscì realmente dal suo soggettivismo per parlare di un regno dei fini e per istendere la Critica del giudizio e la Dottrina della Virtù. Tale pare a noi il motivo per cui egli non volle seguire la via suggeritagli dal suo critico; ma questa non è una ragione perchè non si possa e non si debba ritenerla la via naturale e logica del pensiero, quando rifletta sul problema morale, in tutta la sua complessità.

*
**

Noi crediamo che sarebbe sommamente interessante il tentare, sulla falsariga di quanto E. Kant stesso ha fatto nella Critica del Giudizio pel concetto del bello, l'analisi del concetto del bene; e non solo di esso. Giacchè, secondo il nostro modo di vedere, quel regno dei fini, a cui E. Kant ha fatto più di un accenno, senza averne tuttavia mai approfondito in particolare lo studio, forse per la sua ripugnanza a ciò che è esteriore, materiale, a-posteriori, empirico; ossia, in sostanza, quell'inestricabile e interminabile campo delle nostre inclinazioni e tendenze e bisogni e desideri, che costituisce l'oggetto, la materia della nostra facoltà di desiderare e di volere, è la *base unica* delle valutazioni e dei giudizi pratici (1) in generale; che — pur avendo così un fondo comune.

(1) Intesa la parola nel senso attuale, comune, non in quello Kantiano.

che ci dà ragione delle molte analogie, nè solo di linguaggio delle promiscuità e delle infiltrazioni di concetti e di parole, che si verificano, di uno in altro campo (1), — si differenziano poi, in modo specifico, a seconda delle disposizioni varie del soggetto. In altre parole, i giudizi pratici sono tutti *teleologici*.

Ma appunto a questo proposito, E. Kant, fa nel 1° paragrafo della Introduzione alla sua Critica del Giudizio una distinzione importante, che vuol essere esaminata e criticata. Dopo aver diviso la filosofia in teoretica e pratica, secondo i concetti della natura e della libertà, osserva: “ La volontà, “ come facoltà di desiderare, è una delle diverse cause naturali nel mondo, cioè quella che agisce secondo concetti; “ e tutto ciò che è rappresentato da una volontà come possibile (o necessario) si chiama praticamente possibile (o “ necessario) (2); a differenza della possibilità o necessità “ fisica di un effetto, di cui la causa non è determinata per “ mezzo di concetti (ma, come nella materia inanimata, per “ mezzo del meccanismo, e, negli animali, dell’istinto) (3) „. E fin qui non v’è nulla da obbiettare. Ma egli tosto soggiunge: “ Ora qui, riguardo al pratico, è lasciato indeterminato “ se il concetto, che dà la regola alla causalità della volontà, “ sia un concetto della natura o un concetto della libertà „.

“ Ma quest’ultima distinzione è essenziale, giacchè, se il “ concetto determinante la causalità è un concetto naturale, “ i principii sono *tecnico-pratici*; se invece è un concetto “ della libertà, allora sono *etico-pratici* „;..... cosicchè “ i primi “ apparterranno alla filosofia teoretica (come dottrina della “ natura), gli altri invece costituiranno essi soli la seconda “ parte, cioè la filosofia pratica (come dottrina dei costumi) „ (4).

Con questa distinzione E. Kant viene ad identificare ciò che è pratico con ciò che è buono, anzi con ciò che è moralmente buono, senza curarsi del fatto che tante cose che pure noi praticamente diciam buone restino fuori della sua defi-

(1) Cfr. C. TRIVERO, *L'oggetto della morale secondo il Wollaston*, Torino, Clausen, 1902, pag. 3, 4.

(2) ...quindi *buono*.

(3) *Kritik der Urtheilskraft*, pag. 172, 4, vol. V delle Opere.

(4) *Kr. d. Ur.*, pag. 172, 14.

nizione. Ma è legittima questa distinzione? Essa tende ad escludere — e l'A. lo dice poche linee più sotto esplicitamente (1) — dal campo della Pratica tutte le manifestazioni dell'umana arte e dell'umana tecnica, l'Igiene e l'Economia, ad es., il Galateo, la Politica e la Pedagogia; mentre a noi pare che pratico sia invece tutto ciò che mira a soddisfare i nostri bisogni, escluso soltanto quello teoretico e puro di "conoscere". Questa distinzione si fonda sui concetti di natura e di libertà, in quanto appunto si possono contrapporre, e fin qui riesce ben chiaro che cosa l'A. intenda in questo caso per *natura*; ma egli è troppo attento per non accorgersi che anche la volontà (come facoltà di desiderare) è un fatto naturale e poche linee più sotto lo ripete apertamente (2) e quindi la sua distinzione finisce per essere valida soltanto supponendo due sorta di volontà, una naturale ed una sovrasensibile (il che pure egli dice poco dopo esplicitamente) (3). Ma se questo si deve ammettere nel sistema kantiano, come a chiunque lo conosca bene risulta evidente, questo è ciò che si può liberamente discutere da chi non si senta di giurare in quel sistema. Se ci han da essere due volontà, è come dire che ci han da essere due libertà; o almeno due

(1) « ... non devono essere considerate come filosofia pratica l'economia domestica, agricola e politica, l'arte di comportarsi, i precetti della dietetica, e neppure la dottrina generale della felicità e nemmeno il governo delle inclinazioni e la disciplina degli affetti in vista di quest'ultima » (Op. cit., pag. 173).

(2) « Tutte le regole tecnico-pratiche (cioè quelle dell'arte e dell'abilità in genere, o anche della prudenza, come abilità ad avere influsso sugli uomini e sulla loro volontà) fin dove i loro principii riposano su concetti, debbono essere annoverate tra i corollarii della filosofia teoretica. Perchè esse riguardano soltanto la possibilità delle cose secondo concetti della natura, ai quali appartengono non solo i mezzi che sono da cercare per ciò nella natura, ma anche la volontà (come facoltà di desiderare, e quindi facoltà naturale), fin dove può essere determinata conformemente a quelle regole da motivi della natura ». *Kr. d. Ur.*, pag. 172, 23.

(3) Per contrario, i precetti etico-pratici, che si fondano interamente sul concetto di libertà ed escludono ogni partecipazione della natura nella determinazione della volontà, costituiscono una specie tutta particolare di precetti; riposano su *un principio sovrasensibile* (Op. cit., pag. 173, 22).

sorta di azioni libere, in una delle quali si può ammettere la partecipazione della natura e nell'altra no assolutamente. Le prime appartengono al campo tecnico-pratico, le seconde esclusivamente al campo etico-pratico. Dunque la morale sarebbe un campo, in cui la *natura* e la volontà come facoltà *naturale* non hanno, nè devono avere, alcuna partecipazione. Perciò, dice ancora precisamente E. Kant, le regole tecnico-pratiche sono soltanto dei precetti e quelle etico-pratiche (come del resto quelle della natura) sono vere leggi (1): "leggi senza precedente relazione a scopi ed intenzioni".

Ora perchè anche quest'altra distinzione? Tutte le produzioni umane sono, per noi, egualmente *libere*: l'uomo è libero nella tecnica in genere, è libero di comportarsi come crede in società, è libero di pensare, di scrivere, di studiare, di creare, come vuole; nello stesso tempo che in tutti i campi della sua varia attività egli *si impone* dei doveri, in relazione colle leggi della natura e colle sue proprie leggi; e può perciò accogliere o no i consigli altrui, obbedire o no ai precetti dell'arte, alle prescrizioni tassative di chi è o si crede competente e persino della legge astratta o concreta, che, essa medesima, può essere discussa e sorpassata. La libertà è in questo, in ogni campo, egualmente assoluta. L'uomo veramente libero non obbedisce che alla *sua* legge. Se ci venisse tolta questa libertà, sarebbe tolto tutto il valore delle nostre azioni, tutto il merito, come ogni possibilità di progresso, come ancora ogni grandezza eroica. Questa non è una ragione che una libertà siffatta (che può anche, se volete, essere considerata come un dono divino, come soprannaturale, in quanto appunto si contrappone alla natura e la supera) debba essere confinata al solo campo morale, mentre è in realtà creatrice di tutta la storia. Ma appunto perchè la libertà pone la storia tutta quanta, cioè la civiltà, ossia l'umano progresso in tutte le sue forme, ossia tutto il mondo pratico, anche la libertà o la volontà è una seconda natura.

Si comprende il pensiero kantiano: come la geometria pura esclude ogni partecipazione della natura, così la morale pura deve escluderla. E infatti la questione da noi posta equivale

(1) Op. cit., pag. 173, 35.

addirittura a quest'altra: è possibile una morale pura? la morale non ha da essere, per definizione, pratica (e non già nel senso kantiano della parola, ma in quello comune)?

Questa è anzi la nostra tesi: la morale dev'essere una sola. Ora in E. Kant la morale pura e la morale applicata non sono sempre in perfetta corrispondenza; spesso invece l'ultima è indipendente dalla prima; quando addirittura non le contraddice.

Ad ogni modo, attenendoci pure per ora al nostro compito presente, E. Kant cerca con queste sue distinzioni di isolare il fatto morale, di trovare le differenze specifiche. Ma non doveva egli prima dedicare uno sguardo anche alle somiglianze? Ora esse si devono trovare in quel comune terreno dei bisogni o dei fini, in cui è per l'appunto la materia di tutta la facoltà di desiderare, o di volere, che è in fondo una sola.

* *

Ci sia ancora lecita un'altra necessaria digressione. Noi siamo disposti ad accettare la triplice divisione kantiana delle facoltà o capacità dell'anima: " la facoltà di conoscere, il sentimento di piacere e dispiacere, e la facoltà di desiderare „ (o di volere) (1). che per noi rispondono a tre " bisogni „ essenziali: di conoscere; di sentire; di volere ed agire. " Per la facoltà di conoscere „ scrive E. Kant " solo l'intelletto è " legislativo se questo è riferito (come deve succedere quando " viene considerato per sè, senza mescolanza colla facoltà di " desiderare) quale facoltà di una *conoscenza teoretica* alla " natura..... „ (comprendendo, ben si intende, nel concetto di natura, anche la storia, cioè la natura posta dalla volontà umana). — " Per la facoltà di desiderare, come una facoltà " superiore secondo il concetto della libertà, soltanto la " *ragione è a priori* legislativa „. — " Ora, tra la facoltà di " conoscere e la facoltà di desiderare vi è contenuto il senti- " mento del piacere, come il giudizio tra l'intelletto e la " ragione „ (2).

(1) Op. cit., pag. 177.

(2) Op. cit., pag. 178.

Ma noi, pure accettando quella prima triplice divisione, non ci sentiamo più di seguire perfettamente E. Kant nell'applicazione che ne risulta nella seguente tavola:

Facoltà dell'animo

Facoltà di conoscere
Sentimento di piacere e dispiacere
Facoltà di desiderare.

<i>Facoltà di conoscere</i>	<i>Principii a priori</i>	<i>Applicazione alla</i>
Intelletto	Conformità a leggi	Natura
Giudizio	Conformità a scopo	Arte
Ragione.	Scopo finale.	Libertà.

Ci sia lecito di esporre brevemente il nostro modo di vedere, che chiarirà tutti i nostri ragionamenti ulteriori.

La coscienza umana ha un'unità fondamentale, per cui, nonostante tutte le nostre distinzioni, essa è sempre la stessa, in fondo, in tutte le sue operazioni, attiva e passiva ad un tempo, pratica e teoretica; e sempre ed egualmente esercita tutte le sue complicatissime funzioni, che si possono, per comodità, ridurre alla fondamentale soddisfazione dei tre bisogni essenziali: di conoscere, sentire e volere.

Secondo la tavola precedente e secondo le parole citate, per E. Kant la *Facoltà di desiderare*, ad es., e il *Sentimento* stanno fuori della *Facoltà di conoscere*, in cui: 1° per la scienza (e bisogna, crediamo, intendere la scienza in istretto senso), il solo *Intelletto* è legislativo, secondo il principio della "conformità a leggi", riflettente la Natura; 2° per l'arte, il Giudizio di Finalità; 3° per la Morale (Libertà), la Ragione secondo lo *scopo finale* (elemento che, nella Fondazione e nella Critica, non compare).

Ma l'Intelletto pur applicando alla Natura il principio della conformità a leggi, in fondo *giudica* se una cosa è o non è vera. In arte, applicando, sia pure, il criterio della finalità, giudichiamo se una cosa è bella o no. E infine la Ragione, applicando la categoria (nuova) dello scopo finale od ultimo alla libertà dell'agire, giudica se un'azione è buona o cattiva.

Ad E. Kant è piaciuto di dare ai termini Intelletto, Giudizio, Ragione un valore speciale; certo l'intendere, il giu-

dicare, il ragionare sono funzioni organiche dello spirito, nè vogliamo ridurle a nulla, pretendendo fonderle in una sola. Ma, ci sembra, tutta la facoltà conoscitiva è interessata all'azione morale, dovendo, chi agisce, tener conto anche del potere fisico (Natura) — elemento che E. Kant ammette in più luoghi della Critica — giudicare secondo la finalità comune e secondo il fine ultimo. E la facoltà di desiderare e il sentimento — che altri esclude (1) — non sono per nulla interessati nel fatto morale? La facoltà di desiderare (inferiore, si deve qui intendere) è o non è libera? Se non è, perchè E. Kant vi attribuisce talora il libero arbitrio; se è, perchè non è inclusa nella Libertà? — Per noi, o la Facoltà di desiderare non è altra cosa che la reazione sentimentale agli stimoli esteriori (e si confonde allora col sentimento), rispondendo agli stimoli esteriori con piaceri e dispiaceri, e determinando il piacere l'attrazione e il dispiacere la repulsione, cioè l'inclinazione e la ripugnanza, l'amore e l'odio, la simpatia e l'antipatia, ecc., o è altra cosa, e allora è la Volontà stessa (superiore e inferiore insieme), la facoltà cioè di determinarsi in seguito a rappresentazioni della ragione (superiore volontà) o a rappresentazioni del sentimento, cioè a piaceri e dispiaceri, o immaginazione o memoria di essi, inclinazioni e ripulsioni, amori e odii, ecc. (volontà inferiore). Si potrà dire: quest'ultima è schiava della passione, dunque non è libera; l'altra sola dipende direttamente dalla ragione, dunque è libera, anzi è la stessa Libertà.

Si tratta di vedere, in sostanza, a quale dei varii organi dello Spirito noi assegneremo il compito morale, il nome cioè di Facoltà legislatrice, o ispiratrice del Bene.

Ora mentre in Iscienza, si potrebbe dire, domina l'Intelletto, e in Arte il Sentimento, in Morale domina la Ragione; ma non in quanto Ragione teoretica, ma bensì in quanto Ragione pratica, cioè Volontà, cioè Libertà.

Ma l'Intelletto, in iscienza, sta proprio isolato e solo? Non punto si giova, ad es., della Fantasia, della Immaginazione? La coscienza teoretica per eccellenza, che crea il sapere (storico, scientifico, filosofico) e che è solo prevalentemente teo-

(1) Cfr. CROCE in *Filos. d. pratica. Economica ed Etica*. Bari, 1909, Cap. II.

retica, in quanto, facendo tacere ogni altro moto, e subordinando ogni impulso alla finale aspirazione di scoprire e comprendere, e, per così dire, codificare il *vero*, esercita sopra tutte, la funzione conoscitiva, non abbraccia, in certo modo, e coordina e subordina tutte le attività dell'anima? Le sono ignoti il sentimento, il gusto, il criterio, l'interesse per la ricerca intrapresa, l'amore agli oggetti studiati, e gli impulsi relativi: le sono ignote forse la volontà e la libertà? Non è una libera creazione anche la scienza? (1).

E nella libera creazione dell'Arte è in azione il solo sentimento? Anche la vita sentimentale può, in fatto, essere considerata a parte, ma solo, come in taluni istanti, prevalente: non mai come divelta dalla complessità del nostro essere. Senza pensiero e azione, si spegne anche il sentimento. Non possiamo adunque concepire l'Arte che come il prodotto complesso di tutta la Coscienza estetica, che trarrà il suo vital nutrimento dal sentimento come dall'intelletto, dal cuore come dalla ragione.

E perchè la sola creazione morale dovrebbe essere esclusiva opera della Ragione, sia pure intesa nel senso kantiano? Certo qui l'elemento prevalente sarà quello della Volontà (o della Libertà); ma questa volontà, come si determina per le rappresentazioni della ragione, così si rinforza, si riscalda al calore dell'affetto e al fuoco del sentimento.

* * *

Già in uno scritto precedente (2) abbiám toccato dei molti punti di contatto fra la Morale e il Galateo, pur notando le specifiche differenze che intercedono fra i due diversi campi.

E anche lo stesso Kant vi è indotto nella sua Dottrina della Virtù (3). Il Costume morale ha molti punti di riferimento alle convenzioni sociali e al costume, alla consuetu-

(1) Cfr. *Met. Anf. d. Tug.*, § 19, pag. 444 e 445, dove parla delle facoltà creatrici della mente.

(2) *Tra la Morale e il Galateo* in « Rivista d'Italia », 1900, fasc. 9.

(3) Cfr. *Met. Anf. d. Tug.*, § 48, pag. 473.

dine esteriore; nè si può negarlo. Nel nostro Problema del Bene più d'una volta abbiamo toccato delle affinità tra la Morale e il Diritto, tra la Morale e la Politica, e persino tra la Morale e l'Igiene, tra la Morale e l'Economia, tra la Morale e l'Estetica.

Certo ognuna di queste discipline ha l'oggetto suo proprio, ma questo oggetto è in corrispondenza coi bisogni dell'uomo, in essi ha le sue radici prime, ad essi si riferisce da ultimo.

E. Kant, nello studiare " il primo momento del giudizio di gusto, secondo la qualità „ scrive:

“ È detto interesse il piacere che noi leghiamo con la rappresentazione dell'esistenza di un oggetto. Un tale piacere “ perciò ha sempre rapporto con la facoltà di desiderare... „ (o di sentire?)... “ Ora quando si pone la domanda se una “ cosa è bella, non si vuol sapere se a noi o a chiunque altro “ interessi, o anche soltanto possa interessare l'esistenza della “ cosa; ma come la giudichiamo nella semplice contemplazione (intuizione o riflessione) „. “ quel giudizio sulla “ bellezza, in cui si mescola il minimo interesse, è molto “ parziale e non è un puro giudizio di gusto... „, quindi “ il “ piacere che determina il giudizio di gusto è senza ogni interesse „ (1). Ma che vuol dir ciò? che il piacere estetico non risponde all'ordinario interesse, ma ad interesse specifico, *sui generis*, che è l'interesse estetico. Senza *interesse* non vi può essere *piacere*. Vi ha dunque un interesse estetico, come vi è un interesse morale, giuridico, politico, ecc.... Ma, mentre E. Kant ammette l' " interesse morale „, come risulta da più luoghi delle sue opere; non pare ammettere, sin qui, un " interesse estetico „. Poichè soggiunge: “ se possiamo esser certi “ che non vi son altre specie d'interesse oltre quelle che ora “ dobbiamo esporre „.

“ Il piacere del piacevole è legato con l'interesse „ (§ 3). Piacevole è ciò che “ piace ai sensi nella sensazione „ (2). Noi cominciamo col non accordarci in codesta seconda definizione.

Non è solo piacevole ciò che piace unicamente ai sensi; e non è proprio questa la ragione dell'opposizione “ tra ciò che

(1) *Kr. d. Ur.*, pag. 204, 20, 205, 13 e 204, 20.

(2) *Kr. d. Ur.*, pag. 205, 25.

piace „ e “ ciò che è bello „. Non è detto che non vi siano altre forme di *piaceri* all'infuori di quelli dei sensi, senza che per ciò solo siano deliberatamente estetiche. E. Kant scrive: “ del piacevole non si dice soltanto che esso piace, “ ma che esso diletta „. Noi diremmo: piace *perchè* diletta. “ Non “ è una semplice approvazione che io ad esso concedo, ma “ in me si genera per ciò „ (o preesisteva?) “ un'inclinazione; “ e per ciò che nel modo più vivo è piacevole non occorre “ alcun giudizio sulla natura dell'oggetto; così come quelli “ che si dirigono sempre solo al godimento (giacchè questa “ è la parola con cui si designa l'intimo della soddisfazione) “ si dispensano volentieri da ogni giudizio „ (1). Vero: ma anche l'approvazione (che può essere, diciamo noi, estetica, etica, logica, ecc... e che in tutti i campi non a caso si esprime sempre con le stesse parole: bello! bene!) suppone una soddisfazione: la soddisfazione di un bisogno, di una esigenza, che o era in noi (preesisteva) o in noi si produce dinanzi alla cosa contemplata. Certo si è che il più vivo piacere reale, quando l'anima nostra è tutta nel *sentire*, ci distrae dal giudicare e apprezzare. Questo vuol semplicemente dire che vi possono essere due momenti diversi, quello della sensazione o del sentimento, e quello dell'intuizione o della riflessione. Ma la condizione del piacere in generale è nei nostri bisogni, nelle nostre esigenze, fisiche e morali, della vita organica inferiore come della superorganica.

“ Il piacere del buono è legato coll'interesse „ (§ 4). “ Buono “ è ciò che, mediante la ragione, piace pel solo concetto. Chiamiamo *buona a* (l'utile), una cosa che piace e soltanto come “ mezzo; invece buona in sè un'altra che piace per sè stessa. “ In entrambe è sempre contenuto il concetto di uno scopo, “ quindi il rapporto della ragione con la volontà (almeno “ possibile), e per conseguenza un piacere (legato) all'*esistenza* di un oggetto o di un'azione, cioè di un interesse “ qualunque „ (2).

(1) *K. d. Ur.*, pag. 207, 5.

Certo, poichè corrono direttamente dall'impressione di piacere al desiderio, alla volizione, all'azione.

(2) *K. d. Ur.*, pag. 207, 15.

Naturalmente noi non possiamo concordare con queste definizioni. Tra il *buono* e il *piacevole* vi è spesso vera opposizione; nè sempre al concetto di buono è legato quello del piacere. Buone invero si dicono tante cose che ci piacciono, specie di quelle che ci soddisfano immediatamente. E si dicono buone o belle indifferentemente, chiamandole buone o belle, soltanto a seconda dell'organo di senso, cui rispondono, perchè è convenzione di dir buoni, ad es., i profumi e i gusti e belli invece i suoni, le linee, i colori. Nè qui è propriamente contenuto il concetto di scopo; ma vi è bensì la soddisfazione delle esigenze dei sensi; il semplice loro esercizio è un piacere, giacchè ogni organo vuol essere, in generale, esercitato (1). Ma poi non tutte le cose che si dicono buone sono di questa categoria; una cosa che sia buona a uno scopo (utile), in quanto mezzo, non è nemmeno sempre piacevole.

Quando E. Kant dice che "piace come mezzo", fa uso di un linguaggio metaforico; spesso non piace punto; la ragione la riconosce utile o indispensabile, e noi dobbiamo, nostro malgrado alle volte, inchinarci ai dettami della ragione. Buona, ad es., può essere in questo senso una medicina, mentre è tutt'altro che *buona* in un altro. Come possa esserci qualcosa di buono in sè, già è stato da molti domandato: dappoichè il concetto di *buono* è sempre relativo a qualche cosa, per lo meno ai nostri bisogni, o ai nostri interessi, o ai nostri criterii. Tuttavia, come vi può essere ciò che è buono come mezzo al raggiungimento di un fine, così vi può essere ciò che direttamente risponde a un fine e può essere di per sè apprezzato, lodato e stimato come rispondente a qualcuna delle supreme esigenze dello spirito nostro, e perciò può essere considerato come essenzialmente buono in sè.

"..... il piacevole e il buono vengono ad accordarsi in ciò, " che essi sono sempre legati con un interesse al loro oggetto; " non solo il piacevole, e il buono mediato (l'utile), che piace " come mezzo ad un piacevole qualunque; ma anche il buono " assolutamente e sotto ogni riguardo, cioè il morale, che in

(1) Il che non vuol dire che, subordinatamente a una soddisfazione d'ordine superiore, non si possa decretare anche la mortificazione di un organo.

“ sè comporta il più alto interesse. Giacchè il buono è l’oggetto della volontà (cioè di una facoltà di desiderare determinata dalla ragione). Ma volere qualche cosa ed aver piacere della sua esistenza, cioè prendervi interesse, è lo stesso „ (1).

Ma perchè dovrebbe essere escluso “ un interesse estetico „? Il buono e il piacevole si accorderanno in quanto sono legati con un *interesse* al loro oggetto; ma il *bello* non potrebbe essere legato, con un particolare *interesse*, *al piacere* che dalla semplice intuizione o riflessione di un oggetto, anche inesistente, ci deriva? Si può escludere *a priori* questa sorta di interesse?

“ Il piacevole, il bello, il buono designano dunque „ scrive E. Kant “ tre diverse relazioni delle rappresentazioni verso il sentimento di piacere e dispiacere, secondo cui distinguiamo l’uno dall’altro gli oggetti o i modi della rappresentazione. Anche le espressioni adeguate, con le quali si designa la compiacenza, nelle stesse, non sono uguali. Qualcuno chiama *piacevole ciò che lo diletta* „ (no, per es.: dice bensì che *gli piace*, quando usa il verbo, ma se vuol dargli un nome, lo chiama o bello o buono, indifferentemente); “ *bello ciò che gli piace soltanto; buono ciò che apprezza, approva*, “ vale a dire ciò a cui è dato un valore oggettivo „ (2). Secondo E. Kant il piacevole vale anche per gli animali irragionevoli; la bellezza solo per gli uomini, nella loro qualità di esseri animali, ma ragionevoli; il buono ha valore per ogni essere ragionevole in generale. “ Si può dire „, soggiunge, “ che, di questi tre modi del piacere, unico e solo quello del gusto del bello è un piacere disinteressato e libero „. Nega adunque ogni sorta di interesse estetico.

Ma tutto ciò vuol essere attentamente esaminato. Prima di tutto, il piacevole, il bello e il buono (e vi si potrebbero aggiungere, il sano, l’utile, il vero, il giusto, così per l’individuo come per la collettività sociale) non sono diversi rapporti delle rappresentazioni *verso il sentimento di piacere o dispiacere* (qui sta per noi il punto discutibile). Non con-

(1) *K. d. Ur.*, pag. 209, 3.

(2) *K. d. Ur.*, pag. 209, 29.

sideriamo quegli stati d'animo che ci inducono a volta a volta a dir le cose o le azioni belle, buone, utili, sane, logiche, giuste, oneste, in relazione col nostro *piacere* o *dispiacere*, ma bensì in relazione coi nostri bisogni. Il piacere è un elemento che possiamo benissimo scartare per ora; l'uomo ha *dei bisogni* e delle *soddisfazioni*; il piacere è la conseguenza sensazionale o sentimentale della soddisfazione e può esser più d'una volta la guida istintiva nella ricerca del bene personale e soggettivo. Ma l'intensità del piacere non è sempre in ragione diretta della gravità ed importanza dei *bisogni* e delle corrispondenti *soddisfazioni*; ne è anzi in certo modo indipendente; i bisogni maggiori possono darci scarsi piaceri; le soddisfazioni più importanti possono passare inavvertite; per contro, un'esigenza, in sè tenue e particolarissima, dell'occhio o dell'orecchio, ad es., può procurarci le più grandi compiacenze; e una soddisfazione *immaginaria* di desiderii puramente fantastici ci può colmare di gioia. Il piacere estetico è maggiore nel ricordo o nella immaginazione, che nella realtà. Lasciamo adunque il piacere e la facoltà di sentire.

L'interesse estetico è proprio quello che è legato alla produzione e alla riproduzione di questo piacere sublime, per cui, prima nell'attività ispirata di chi crea, e poi nella più o meno passiva attitudine di spirito di chi ascolta o contempla, si viene svolgendo una serie di aspettative meravigliosamente soddisfatte, in un mondo puramente ideale di linee, colori, forme, suoni, segni ed idee.

Altro è l'interesse economico, giuridico, politico, morale. Qui non è più in giuoco la facoltà di sentire, direttamente; ma la volontà, la facoltà di desiderare, di volere, di attuare. Qui la ragione, che conosce e giudica i bisogni, alla stregua di essi conosce e valuta le soddisfazioni; e detta alla volontà le sue regole. "Ogni interesse presuppone un bisogno o lo produce": lo riconosce E. Kant medesimo (1). L'interesse organico suppone un bisogno o un fine igienico, che sarà abbastanza facile determinare. Lo stesso si dica dell'interesse economico, legato assai più al valore pecuniario degli oggetti che non agli oggetti medesimi; o dell'interesse

(1) Op. cit., pag. 210, 20.

giuridico che sta nelle *relazioni* tra gli uomini o tra gli uomini e le cose, più che nelle cose. L'interesse estetico ha radice, abbiamo detto, nel bisogno di sentire, che non s'ap-paghi però di volgari sensazioni, per entro alla sfera dei bassi bisogni, del soggettivo, del personale, del grettamente e direttamente interessato, ma che si elevi al desiderio di ciò che merita il nome di *bellezza*. L'interesse morale ha radice nel bisogno di volere ma non più solo il piacere immediato, o uno stato di felicità men fugace, non più solo l'utile, il vantaggioso, le ricchezze o gli onori, ma ciò che è effettivamente, disinteressatamente, oggettivamente buono, e che come tale la ragione ci fa *volere*.

Nel bello e nel buono (come del resto nel vero) noi ci troviamo di fronte a qualcosa che non ha più che fare coll'individuale arbitrio, ma a tre forme specifiche di *necessità universale* (1). Onde, coloro che ne siano capaci o vi siano educati, intuiscono, nel particolare, l'universale; nel relativo, l'assoluto. Il bello fu detto "l'infinito che si esprime nel finito „ (Schelling); il vero è ciò che è universale e necessario; e parimenti il buono è, per E. Kant, ciò che è praticamente necessario; cioè, in certo modo, l'assoluto nel relativo.

In che cosa consistano queste tre *forme* e soprattutto quali siano i caratteri differenziali di questa comune, ma pur così varia, necessità ed universalità, neppure E. Kant ci ha detto. Il suo "buono „ differisce dal "bello „, di cui ha saputo assai bene delineare, nella Prima Parte della Critica del giudizio, il carattere, ma poco è dissimile dal "vero „; lo si direbbe un "vero pratico „, tanto insiste sui caratteri suoi di necessità, di universalità; finchè quando s'accorge di non aver mai afferrato l'essenza di ciò che egli chiama "praticamente (cioè moralmente) necessario „, e di non poterne mai parlare distintamente, senza aggiungervi quello od un altro avverbio esplicativo, dopo aver tanto discusso del buono in sè, del buono senza restrizione, del bene oggettivo, del bene supremo, del sommo bene — finirà per ricorrere all' "idea sovrasensibile del moralmente buono „ (2).

(1) In altre parole, il bello è ciò che *deve* piacere, il buono è ciò che si *deve* volere, il vero è ciò che si *deve* credere.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 68, 9.

*
* *

Noi dobbiamo a questo punto abbandonare l'esame della "Critica del Giudizio", per ritornare al nostro problema. Ad ogni modo questa digressione non è stata inutile; la Critica del Giudizio contiene pagine mirabili, che possono essere utilmente sfruttate, per la morale e per l'estetica. Notevolissimo anzi l'avvicinamento dei due problemi; infatti il problema estetico e il problema morale sono paralleli. E ben vorremmo, terminato il compito presente, riprendere in esame la kantiana Analitica del bello coi suoi frequenti riferimenti al concetto del bene, la quale è tuttora una miniera di pensieri e di osservazioni importanti.

Non sarà dunque buono ciò che non serve a nulla nè a nessuno, ma ciò che reca a qualcuno qualche soddisfazione, anzi ciò che soddisfa i bisogni più essenziali. Buono non sarà soltanto ciò che soddisfa un qualsiasi bisogno, senz'altro. Ma poichè i nostri stessi bisogni possono essere subordinati gli uni agli altri, saranno a volta a volta buoni o non buoni, legittimi o illegittimi, e ciò rispetto a molteplici criterii differenti. Esiste un supremo criterio morale, alla stregua del quale possiamo noi vagliare i nostri o gli altrui bisogni e di conseguenza concedere o negar loro soddisfazione?

Il compito della Morale dovrebbe consistere essenzialmente nell'illuminarci su questo punto, come la chiave dell'Estetica dovrebbe essere l'analoga soluzione del problema del criterio estetico. E. Kant pone il criterio estetico nel *Gusto* e il criterio morale nella Ragione pratica, cioè... nella Volontà buona.

Il bello, dice Kant, è rappresentato... come l'oggetto di un piacere universale. Il buono, aggiungerei noi, come l'oggetto di una soddisfazione universale. "Non si può dar alcuna regola, secondo cui ognuno sarebbe costretto a riconoscere come bella qualche cosa. Se siano belli un vestito, una casa, un fiore, a ciò non si lascia trascinare il giudizio da nessuna ragione o principio" (1). Certamente: il

(1) *K. d. Ur.*, § 8, pag. 215, 36.

giudizio estetico è sentimentale: si fonda unicamente sul piacere: se manca questo specifico piacere, esula dal nostro giudizio ogni idea di bellezza: ma noi possiamo bene ricercare e forse trovare la ragione e di quel piacere nell'armonica soddisfazione, ideale s'intende, di certi nostri bisogni, profondamente umani, ed essenziali al nostro essere, la quale soddisfazione, anche se non scomposta nei suoi elementi, anzi appunto perchè sinteticamente e misteriosamente piena ed intera, fa tuttavia vibrare in noi le corde più riposte del nostro essere, elevando il nobile piacere ideale a un *diapason* inarrivabile. E l'universalità di quelle esigenze profonde, come sarebbero la sete di verità, di giustizia, l'ardente aspirazione al migliore, al sublime, conterrebbero la spiegazione della universalità del giudizio estetico, per cui sentiamo che ciò che è bello è ciò che deve piacere, per certe sue intime ragioni oggettive, che nulla hanno che vedere con le nostre personali vedute, con i gretti e piccini interessi soggettivi, con le inclinazioni, le passioni, le aberrazioni individuali. " Il giudizio estetico non ha a fondamento „ scrive ancora E. Kant (1) " altro che la conformità a scopo [finalità] d'un " oggetto... „ e il giudizio morale ha a fondamento la finalità stessa. Nel giudizio estetico " è una necessità dell'ac- " cordo di tutti in un giudizio considerato come esempio di " una regola generale, che non si può dare „ (2). E non potrebbe essere lo stesso della regola morale?

Non ci pare infatti cosa molto più agevole il determinare quale sia il vero bene, il bene per eccellenza, il bene morale od onesto, il bene oggettivo, il quale deve trovare presso gli uomini il consenso universale, che non sia il determinare che cosa si debba intendere per bellezza.

E in verità non abbiamo fatto sin qui un sol passo verso la soluzione del problema. Mentre, almeno per quel Vero, che potremmo chiamare scientifico in istretto senso, giusta una divisione che ci è cara (3), noi abbiamo un criterio di cer-

(1) Op. cit., § 11, pag. 221.

(2) Op. cit., § 18, pag. 237, 8.

(3) Cfr. il mio *Manuale di Classificazione delle scienze*, che distingue il Sapere in Storia, Scienza e Filosofia e discerne tre sorta di veri: il vero storico (il fatto), il vero scientifico (le leggi), il vero filosofico (i principii).

tezza (1), e questa è la ragione e nello stesso tempo il principio del progresso delle Scienze, manchiamo invece di un criterio altrettanto sicuro per discernere il bello dal brutto, il bene dal male. Per questo l'Estetica e la Morale sono rimaste due branche del sapere filosofico e sono falliti tutti i tentativi di ridurle pari alle scienze positive. Per questo l'Arte bella non è una disciplina che si possa apprendere da un Maestro, il quale deve per forza limitarsi ad una scuola di approvazioni e disapprovazioni, di consigli e di precetti, tutti personali e suoi proprii, a lui solo imputabili, perchè esclusivamente dipendenti dal suo Gusto individuale. Perciò non altrimenti io credo si possa insegnare la Morale, che non è meno una creazione individuale di ciascuno; pur essendo possibile, come per l'Arte, dei raggruppamenti di iniziati, di entusiasti d'una determinata Scuola o d'una particolare Fede. Persino si potrebbe concludere con le parole con cui E. Kant termina la Prima Parte della sua *Critica della Ragion pratica* nel § 9 del cap. II: "Della proporzione saggiamente misurata della facoltà di conoscere dell'uomo rispetto alla sua pratica determinazione „, parole che a suo tempo citeremo quasi per intero „ (2).

Mentre infatti nella Scienza, il giorno in cui non avessimo più fede nella certezza dei suoi *strumenti*, quel giorno ne comincerebbe il regresso; poichè la certezza dello strumento non esaurisce punto l'infinità dell'oggetto, cioè dei fatti e delle leggi da scoprire, ma è anzi la assoluta condizione della possibilità e della continuità della ricerca; per l'Arte e per la Morale la cosa è ben diversa. La Morale e l'Arte non possono diventare una semplice applicazione di principii ai singoli casi pratici. Il merito dell'artista, come il merito di una Coscienza morale, sta tutto nella scelta personale. Il giorno che questa scelta ci fosse imposta dal di fuori segnerebbe l'avvento di quella Eteronomia che, a detta di E. Kant medesimo, è la morte della morale, e credo anche dell'arte. Mentre vi possono essere in certo modo semplici operai della

(1) Cfr. A. PASTORE, *Il Valore teoretico della Logica*, in « Rivista di Filosofia », anno II, fasc. V, 1910.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 146 e seg.

scienza, ricercatori modesti, che forniscono il materiale e attendono solo ai servizi più umili nell'edificio della scienza; in morale o in arte, non ci sono che autori. Quelli che non si elevano a questo grado, sono un gregge, che è fuori così della morale come dell'arte; e lo stesso si può ripetere della filosofia.

La mancanza di un tale criterio logico è qui — anzi che di regresso o di stasi — causa di progresso. La morale e l'arte si giovano delle crisi stesse che così frequentemente attraversano; come del resto la filosofia: tanta è la differenza fra la nostra attività teoretica e l'attività pratica, e tanto la filosofia segue da vicino, quando non le anticipa, le rivoluzioni della pratica. Ad ogni nuova crisi, il concetto della Bellezza o della Bontà riesce purificato, elevato. E, si può dire, la coscienza è, sotto questo rispetto, in perenne crisi.

* * *

Esaminiamo la cosa più da vicino.

Data la teoria dei bisogni, *buono* nel senso interessato, comune, immediato, è tutto ciò che soddisfa un bisogno o è atto a soddisfarlo direttamente o indirettamente. Ma poichè i bisogni si possono subordinare gli uni agli altri, ne viene che in ordine ad un determinato bisogno o fine siano giudicati alla lor volta buoni o cattivi i bisogni medesimi, vale a dire buoni o cattivi gli oggetti rispettivamente atti a soddisfarli. Quei bisogni particolari a cui noi subordiniamo, a volta a volta, tutti gli altri bisogni nostri cioè in sostanza tutta la realtà, assumono il carattere di criterii superiori, e tali sono, ad es.: il criterio della salute individuale e collettiva (Igiene privata e pubblica), della prudenza e della felicità personale e nazionale (condotta politica dell'individuo nella società e della Nazione fra le Nazioni), della integrità e sicurezza (ossia della difesa) personale e nazionale, della economia privata e pubblica, e via dicendo; e sono assai facilmente determinabili: tutti sanno praticamente che cosa si intenda per salute o malattia, per benessere, felicità, prudenza, coraggio, sicurezza, vantaggio e profitto finanziario; quantunque non manchino talora le difficoltà a sceverare, nel fatto, il sano dal malsano, la condotta prudente dalla

imprudente, l'utile vero, effettivo, dall'immaginario. Ci servono per questo di criterio: la Ragione, che distingue la realtà fra le apparenze, l'effetto mediato, finale, dall'immediato e momentaneo, e l'Esperienza, che ci illumina colle prove passate. Ma tutta questa realtà è ancora subordinabile ad altri supremi interessi: quello estetico, quello scientifico, e quello etico (morale e giuridico). Per l'interesse estetico, il criterio è dato dal bisogno di sentire un piacere ideale, puro, non legato all'interesse per la esistenza delle cose; per l'interesse scientifico, il criterio è dato dalla soddisfazione delle esigenze logiche della nostra mente, soddisfazione che si ottiene col calcolo o coll'esperimento. Per l'interesse morale, quale sarà il criterio supremo?

Se noi sapessimo qual'è il fine ultimo dell'universo o il bisogno supremo, morale sarebbe tutto ciò che potesse venir subordinato a quel fine. Noi riconosciamo bensì più d'una volta, nei comuni discorsi, l'esistenza di un progresso, di un'ascesa da forme inferiori di vita a forme superiori: e in molti casi sentiamo e comprendiamo che cosa significhi l'andare innanzi o il tornare indietro nella scala gerarchica degli esseri, e che cosa l'abbruttirsi o il superarsi; sentiamo bene che cosa è una vittoria e che cosa una sconfitta, e quando saliamo di un gradino o precipitiamo in basso; ma tutto ciò potrebbe essere un'illusione particolare. La mèta suprema di questo moto, che ci pare indiscutibile, di ascesa interiore, e persino di esteriore, benchè lento, incerto, intermittente, progresso, noi non la vediamo; onde la difficoltà pratica di affermare in generale, e quindi anche in particolare, quello che segna un progresso e quello che segna un regresso (morale).

Non è forse quella mèta suprema l'ideale conciliazione di tutti i bisogni nostri, già vagliati alla stregua dei criterii razionali ed empirici inferiori? un'armonica soddisfazione di tutti quei bisogni che non s'elidono tra di loro, che non contraddicono a quel tale moto di ascesa? Ma è possibile una tale conciliazione od armonia? e quale la formola che ce ne darà la chiave?

Dal punto di vista dell'oggetto (1) il problema si arresta

(1) Cfr. quanto scrivevamo a pag. 5.

qui. Del bene non si può sapere altro: è e deve essere in relazione coi nostri bisogni anche il bene morale; tutta la nostra vita, tutta la realtà, può essere a volta a volta subordinata all'idea estetica, come all'idea morale. Il campo dell'Etica non è men vasto di quello estetico: la *materia* è la realtà intera, la vita tutta coi suoi innumerevoli bisogni, nell'intreccio inestricabile dei suoi fini. Aristotele l'aveva ben compreso.

Ma l'oggetto non esiste che pel soggetto. Fuori della Coscienza, non c'è nè Estetica nè Morale. La Coscienza è sola giudice del buono e del bello. Essa medesima però è alla sua volta generica o speciale. La prima intuisce vagamente il bene comune, ne è tocca per la via del sentimento, a seconda del piacere che ne riceve, per la via della Ragione, in quanto riconosce la rispondenza fra quel bene e i suoi bisogni; è una forma speciale di coscienza, la Coscienza morale. Ma in questo modo noi ci aggiriamo fatalmente in un circolo: la coscienza morale è quella che ha per oggetto il bene morale. La tautologia è inevitabile, poichè, se pure riusciamo a distinguere il bene morale dal bene comune e la coscienza morale dalla coscienza comune, noi non riusciamo a definire nè l'una nè l'altro. Quand'anche dicessimo che il bene morale è il bene oggettivo, la coscienza morale sarà sempre quella che è capace di discernere tal bene oggettivo. Se poi al "bene oggettivo", noi diamo soltanto un senso correlativo al suo contrario, cioè al bene soggettivo, allora, anche le forme inferiori della coscienza, che solamente siano in grado di uscire dalla grettezza degli interessi personali, tutte mirano egualmente a un bene che non è soggettivo, individuale, personale, privato, particolare, ma oggettivo, collettivo, sociale, pubblico, universale. Se si voglia a tali parole dare un senso assoluto, trascendente, si annette allora alla Coscienza o Volontà buona il valore d'una Facoltà trascendente, assoluta. Nè ci pare si eviti perciò la tautologia.

Ma esiste una tale facoltà? possiamo noi intuire e volere un bene che sia davvero universale, assoluto, e che non sia, semplicemente e relativamente, *meno* personale e *meno* contingente?

La questione si presenta ben più semplice per coloro che

dicono: V'è un fine supremo, la volontà di Dio. Ciò che è subordinato a quel fine è il Bene. La volontà che vuole uniformarsi alla volontà di Dio è la volontà buona. Ma, da capo, i fini di Dio, ben a ragione, si dicono imperscrutabili; non ci resta perciò altro che la Grazia, che la possibilità di una buona disposizione volontaria.

Se la morale non si deve ridurre ad un orgoglioso solipsismo, in cui ognuno si crei da sè la sua legge, senza darsi pensiero se essa abbia o no un qualsiasi riscontro in una realtà oggettiva, altro non ci resta — si creda o no in un Dio personale, ma purchè si creda in un ordine morale, che vuol poi dire in un ordine razionale (o ideale) del mondo — che questo sincero abbandono della coscienza, questa sorta di Islam o di dedizione a quel Bene, che con le forme più elevate dello spirito sappiamo concepire, cioè questa volontaria disposizione dell'animo, che si dice "la buona volontà".

Ed E. Kant ha pienamente ragione di esaltarla, considerandola "buona senza restrizione", perchè da ultimo il solo vero bene, che mai possiamo immaginare nel mondo ed anche fuori del mondo, risiede nella Volontà buona, nella Coscienza morale. Essa sola è capace di intuirlo, di pensarlo, di desiderarlo, di amarlo, di volerlo, di attuarlo, e, quando è attuato, essa sola lo giudica, lo riconosce, ne gode.

Perciò egli evitò abilmente ogni questione preliminare sul concetto del bene. Ma ciò non toglie che la questione esista; infatti, una delle due: o il concetto del bene è tanto noto che non occorre definirlo, e allora se già gli uomini sanno in particolare e in generale che cosa è bene, è inutile ogni ricerca, e il problema morale è già di per sè risolto, come sarebbe risolto quello estetico, quando si sapesse che cosa è il bello; oppure non è così noto un tale concetto, e allora perchè non definirlo?

Ma abbiám visto che non si può sinceramente definirlo senza cadere in una inevitabile tautologia e vedremo a suo tempo che lo stesso Kant vi cadrà (Cfr. Cap. V).

Del resto E. Kant parla di ciò che è "buono, senza restrizione", cioè di ciò che è buono in modo assoluto; ora è discutibile se, a determinare il concetto di ciò che è buono senza restrizione, giovi apprendere ciò che è buono con

con qualche restrizione; e se ad elevarsi al concetto del bene assoluto possa servire il meditare sul concetto del bene relativo. Poichè chi voglia dai fini comuni elevarsi al fine ultimo, non vede una ragione di fermarsi nella serie, e da ultimo il salto dal particolare all'universale, dal relativo all'assoluto non si può fare. E. Kant vuol dunque dire "buono *a priori* „. Ma come giudica la nostra ragione anche del buono *a priori*? sempre secondo un giudizio teleologico? Sappiamo noi dunque *a priori* quale è il fine ultimo, che per esperienza, *a posteriori* non possiamo affatto conoscere? Ed ecco che E. Kant è costretto ad impiantare sin dal principio una "categoria „ del bene in sè, che doveva ad ogni modo prima di ogni altra cosa dimostrare.

*
* *

“ La buona volontà „, spiega l'A., “ è tale non per le sue
 “ azioni o per i suoi successi, non per la sua attitudine a
 “ raggiungere questo o quello scopo proposto, ma soltanto
 “ per il volere, cioè è buona in sè, e, considerata per sè stessa,
 “ deve essere stimata senza confronto molto superiore a ciò
 “ che per mezzo di essa si potrebbe compiere unicamente in
 “ favore di qualche inclinazione, o meglio, se si vuole, in fa-
 “ vore della somma di tutte le inclinazioni. Quand'anche
 “ per una particolare avversità della sorte o per l'avara do-
 “ tazione di una natura matrigna questa volontà fosse comple-
 “ tamente sprovvista del potere di far riuscire i suoi disegni,
 “ quando anche, malgrado il suo massimo sforzo, non potesse
 “ raggiungere nulla, quando anche non dovesse rimanere che
 “ questa buona volontà tutta sola (non, s'intende, come un
 “ semplice desiderio, ma come appello a tutti i mezzi di cui
 “ possiamo disporre), brillerebbe per sè stessa come un gioiello,
 “ come qualche cosa che ha in sè tutto intero il suo va-
 “ lore „ (1).

(1) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, pag. 394, 13 del vol. IV delle Opere.

« Ce qui constitue la bonne volonté, ce n'est pas son aptitude à atteindre tel ou tel but, c'est purement et simplement son vouloir même, etc..... L'intention reste donc l'élément caractéristique de la moralité..... Non pas

Si potrebbe, a prima giunta, esser tentati di interpretare questa pagina eloquente secondo la tesi del più assoluto soggettivismo. Noi esaltiamo il valore dell'intenzione, della coscienza, della nobiltà morale. Quand'anche — nonostante ogni più eroica prova — la nostra volontà non riuscisse ad attuare il mondo morale, avrebbe valore lo stesso il nobile sforzo.

E forse più audacemente ancora: si potrà negare che esista un fine buono nell'universo; ma si dovrà sempre riconoscere che la volontà di porlo è un fatto significativo.

Ed esplicitamente: se alla morale oggettiva non si può trovar fondamento, si può bene fondare la morale soggettiva.

Ma conviene andar ben cauti nell'attribuire al Kant i nostri proprii pensieri; il suo non è infatti un puro soggettivismo; egli ammette un regno dei fini, e scrive la Critica del Giudizio; la sua morale cela una metafisica; il suo formalismo stesso va accettato con molte riserve e con molte spiegazioni, come presso il Martinetti; non è cioè un vuoto formalismo; la forma per lui è l'attività formatrice.

Egli vuole qui semplicemente affermare, come infatti afferma, che:

“ L'utilità o l'inutilità sua (cioè della volontà) non può in
 “ nulla accrescere o diminuire questo valore „

que Kant ait prétendu par là isoler l'intention des actes qui peuvent ou doivent la traduire au dehors; il a soin d'avertir qu'on ne doit pas la confondre avec une simple velléité, avec une simple direction du désir.....; il prend comme type du cas extrême..... non le cas où cette bonne volonté se contente de la pureté intérieure de sa maxime, mais le cas où, dans son plus grand effort, elle est tenue en échec par la malveillance de la nature ».

Spiega benevolmente il DELBOS (op. cit.) a pag. 321 e in nota accenna che E. Kant, nella *Religione*, ricorda il precetto evangelico il quale comanda che le intenzioni si manifestino negli atti (VI, p. 258). « Voi li conoscerete dai frutti! » Hegel si compiaceva di opporre alla morale della volontà soggettiva e della coscienza individuale astratta.

Ma tutti gli sforzi del Delbos non riescono che a provare lo spirito essenzialmente analitico di E. Kant, per cui egli, mettendosi da diversi punti di vista, riusciva continuamente a esagerare il punto di vista presente a svantaggio dell'altro non presente. Qui egli indubbiamente parla dal punto di vista soggettivo e trascura quello oggettivo.

Si potrebbe tuttavia trovar posto ad una modesta osservazione.

Nel passo citato più sopra dice che la volontà "deve essere stimata senza confronto molto superiore a ciò che per mezzo di essa si potrebbe compiere unicamente in favore di qualche inclinazione, o meglio, se si vuole, in favore della somma delle inclinazioni „ (cioè, come risulta da pag. 399, in favore della felicità) (1).

Se si ha però presente quello che dirà, nella Morale applicata, cioè nella Dottrina della Virtù, dell'oggetto della morale, che sarà la perfezione propria e la felicità altrui, non pare che debba essere tanto indifferente, quanto appare da questo passo, la utilità o l'efficacia della volontà. In tanto la Volontà sarà buona, in quanto davvero sarà utile a qualcuno e a qualcosa, in quanto serve a realizzare quel regno dei fini che lo stesso Kant ammette. Se davvero la volontà buona fosse perfettamente inutile, qual pregio potrebbe ancora avere? Liberi, per ora, di considerarla, *indipendentemente* dalla sua utilità o inutilità, non dobbiamo perciò misconoscere le ragioni della Pratica, la importanza oggettiva del fatto morale.

Ma egli stesso riconosce, più sotto, che vi è "nondimeno " in questa idea del valore assoluto della pura volontà.... " qualche cosa di così strano, che... può benissimo sorgere " il sospetto.... non sia in fondo altro che una trascendente chimera „ (2). Onde si propone di esaminare l'idea del valore assoluto della pura volontà.

Il suo ragionamento si può ridurre alle seguenti linee principali:

In un essere organizzato ogni organo destinato ad una data funzione dev'essere il più utile, il più adatto a quella funzione. Ora, l'organo destinato alla *conservazione*, al *benessere*, alla *felicità* nostra non è la ragione, ma piuttosto l'istinto. La ragione infatti è tale da ispirare una certa *Misologia*

(1) « ... così l'uomo non può formarsi un concetto sicuro e ben definito della « somma delle soddisfazioni di tutte (le inclinazioni), nota sotto il nome di « felicità » (pag. 399, 11). Sulla critica di questo concetto vedi in seguito.

(2) *Gr. z. Met.*, pag. 394, 32.

(Influsso di J.-J. Rousseau). “ La ragione non è sufficientemente capace di governare con sicurezza la volontà riguardo ai suoi oggetti e alla soddisfazione di tutti i nostri bisogni ” (che essa stessa in parte contribuisce ad aumentare)... „ (1). (Tutti giudizi, come si vede, molto discutibili. In quanto al fatto che, lungi dall'essere capace a soddisfare i bisogni, la ragione li moltiplica e li aggrava (2), questo è invece per noi la sua forza, la causa di ogni progresso (3)). “ Bisogna dire, conclude E. Kant, che la sua vera destinazione sia di produrre una volontà buona, non come *mezzo* per conseguire qualche scopo, ma *buona in sè stessa* „. Questo ragionamento, dice il Delbos (4), al posto ove è svolto, non ha che una portata indiretta, nè può avere valore dogmatico. C'è la volontà buona, e perchè? perchè altrimenti, se non ci fosse, la ragione non avrebbe destinazione!

*
* *

“ Può darsi „, acconsente E. Kant, “ che questa volontà non sia l'unico bene e il bene completo, ma essa è cionon-
“ dimeno necessariamente il bene supremo, la condizione da
“ cui dipendono tutti gli altri beni e l'aspirazione stessa alla
“ felicità „ (5).

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 396, 14.

(2) DELBOS, op. cit., pag. 322.

(3) « La civiltà dipende dal mondo esterno, ha bisogni infiniti e di ogni specie; non trionfa dei limiti della scienza e della vita che con l'attività reale.... Il bisogno, la mancanza è la sorgente d'ogni lavoro umano. E la società non ha altro fine, col lavoro, che di realizzare un cielo terrestre ».

Passo del Feuerbach, citato da R. MONDOLFO, *La filosofia del F.*, ecc., in « *La Cultura filosofica* », III, 2, 1909, pag. 167.

(4) E. Kant presenta altrove questo argomento in un modo più semplice e più diretto, quando dice che se la ragione non fosse in noi che per assicurare la nostra felicità, non sarebbe diversa dall'istinto animale (*Kritik der praktischen Vernunft*, V. pag. 65). Così in DELBOS, op. cit., pag. 323. E perchè non si potrebbe considerare la ragione come un superiore istinto? e l'istinto come una ragione inferiore?

(5) *Gr. z. Met.*, pag. 396, 24.

Questo pare a noi un bell'intrico! Se non è "l'unico bene", come fa ad essere il bene assoluto, il bene senza restrizione? se non è "il bene completo", quale sarà il suo naturale complemento, e come lo si potrà definire? e se infine è il "bene supremo", quali sono gli altri beni, e non conveniva definirli?

E. Kant conclude ad ogni modo che la più alta destinazione della ragione è la produzione di una buona volontà. Ma quanto avrebbe potuto guadagnare un tale concetto, in sè nobilissimo, se fosse stato espresso in altra forma!

* * *

Alla stregua della nostra dottrina, noi potremmo ripensare la cosa nel modo seguente:

Non vi sono al mondo che beni particolari in relazione coi nostri varî e particolari bisogni, inclinazioni e fini; se sola la volontà può porsi un fine supremo, solo in omaggio ad essa esisterà un bene ultimo, cioè un bene morale. Ma d'altra parte come potrà dirsi buona in sè una volontà che non cerchi il bene di qualcheduno e di qualche cosa, come lo stesso Kant dovrà riconoscere — nella *Morale applicata* — quando porrà a fondamento del dovere d'ognuno la propria perfezione e la felicità altrui? Certo è adunque che la volontà non è l'unico bene; la coscienza morale dà bensì, per così dire, il tono al bene comune, come la coscienza estetica dà il tono al bello comune; ma nè la coscienza estetica crea il bello, nè la coscienza morale crea il buono. Il buono e il bello, come del resto il vero, stanno in una certa relazione tra le cose e noi, come tra noi e noi, relazione che può anche essere avvertita dalla coscienza comune, prima che essa si differenzii nelle specifiche forme: logica, estetica, etica. Dunque la coscienza non pone questa relazione, ma semplicemente l'avverte. Oltre alle relazioni tra le cose e noi, tra noi e noi, la coscienza concepisce ancora un altro rapporto: quello tra gli infiniti beni particolari ossia le soddisfazioni ai fini speciali e il bene universale ossia la soddisfazione a un fine considerato come supremo. Ma il bene oggettivo od universale sarà sempre nel raggiungimento di un fine, e buone moralmente saranno la coscienza e la volontà in quanto si proporranno l'attuazione del bene. Dunque il concetto di

bene e quindi quello di finalità precedono e non seguono quello della buona volontà, proprio il contrario di quanto E. Kant voleva dimostrare. O, per meglio dire, i due ordini di concetti sono addirittura concomitanti. È possibile l'esistenza di una Coscienza morale e di una volontà buona, in quanto c'è la possibilità di un Bene che trascende i comuni interessi, personali o di classe, speciali o generali, un Bene universale: ed esiste una finalità superiore, in quanto esiste una Coscienza capace di concepirla.

Da che cosa riconosceremo, in pratica, la buona volontà, se non dalle buone opere? e che cosa darà alle opere un valore morale, se non la buona intenzione? L'opera è dunque morale, in quanto risponde a un bisogno — è utile e buona — e in quanto è voluta con quel fine. La moralità di un'azione è il risultato di una concordanza dell'intenzione e del risultato. Di semplici "buone intenzioni", dice il volgo, è lastricata la via dell'inferno: e di azioni realmente utili e buone, ma volute da motivi non-morali e fors'anco immorali, è pieno il mondo. Nessuno dei due elementi può essere, a capriccio, eliminato (1).

(1) « Sans doute il peut être nécessaire dans la recherche de commencer par le sujet et non par l'objet: en ce sens Kant a raison. Mais il faut remarquer d'abord que le sujet se transforme avec le temps. Nous ne sommes plus des sujets mathématiques *a priori*, nous sommes des hommes empiriques *a posteriori*, c'est là la différence entre le point de vue du dix-huitième siècle (le siècle de Kant), et le dix-neuvième, le nôtre ».

ALBERT LÉVY, *La philosophie de Feuerbach*. Paris. 1904, *Introduction*, pag. xx, e altrove:

« La morale, comme la religion, n'est faite que pour enrichir la vie et pour satisfaire le désir de vivre, qui est le père des dieux et des lois ».

ALBERT LÉVY, *op. cit.*, *Introd.*, XXII. — E in MONDOLFO:

« del processo storico. Ma di questo quale è l'essenza, quale la legge? L'azione dialettica del bisogno, potrebbe rispondere il Feuerbach; del bisogno rampollante inesauribilmente da ogni nuovo superamento di limiti, che ci dà coscienza di limiti sempre nuovi da superare. Il bisogno eccita l'attività teoretico-pratica, che promuove lo sviluppo della civiltà, e, in quanto è bisogno sociale, realizza nell'amore l'unità del genere umano, per via di una educazione morale progressiva ».

Cfr. MONDOLFO, *La filosofia del Feuerbach e le critiche di Carlo Marx*, in « Cultura filosofica », anno III, n. 3, pag. 220.

II.

Il dovere.

A questo punto, compare invero, nella trattazione Kantiana, un concetto nuovo, che è quello di dovere. Il passaggio dall'idea della "volontà buona", a quello di "dovere", non è troppo chiaro in Kant (1), ma il Delbos lo spiega nel seguente modo:

Nelle condizioni in cui noi siamo, non ogni volontà è buona necessariamente e di un tratto: così il concetto della buona volontà non si presta ad un'analisi esatta se non è ricondotto ad un altro concetto, che comprenda, con la buona volontà, gli ostacoli o le limitazioni ch'essa incontra: questo nuovo concetto è quello del dovere. La buona volontà è quella che agisce per dovere (2).

A dire il vero, neppure dopo la spiegazione del Delbos, non ci pare ancora scoperto il nesso logico necessario e inevitabile che doveva congiungere nella mente di E. Kant l'idea di "volontà buona", a quella di "dovere". Egli

(1) Ecco il passo preciso: « Bisogna, dunque, sviluppare il concetto di una volontà sovranamente stimabile in se stessa, d'una volontà buona, indipendente da ogni altra intenzione (?) e per sviluppare questo concetto.... noi esamineremo il concetto del *dovere*, che contiene quello di una buona volontà, con certe restrizioni, a dir vero, e certe limitazioni soggettive, le quali però, ben lungi dal mascherarla e dal renderla irriconoscibile, la fanno piuttosto spiccare maggiormente per il contrasto e la rendono molto più splendente ». *Gr. z. Met.*, 397, 1.

(2) DELBOS, op. cit., pag. 324.

non ci mostra generalmente come è nato il suo pensiero: faticosamente compone e ricompone le sue osservazioni e le sue analisi, di cui non neghiamo certo la profondità e la sottigliezza, ma spesso ci nasconde il filo — delle volte, invero, molto tenue — con cui è stato condotto dalle une alle altre. L'idea di una volontà buona può così richiamare a prima giunta l'idea di amorosa sottomissione, di affettuosa ubbidienza, di indipendente entusiasmo e di spontaneo compiacimento, come di dovere. Il concetto di "dovere", in altre parole, non sembra inerente al concetto di "buona volontà", come ad es. quello di bisogno a quello di interesse (connessione più volte ammessa da E. Kant, v. p. 18), o quello di bene a quello di soddisfazione. Tuttavia, ben riflettendo, noi possiamo osservare che tra l'azione *compiuta* o *da compiere* (escludendo per ora, ben s'intende, da questa ultima forma puramente verbale ogni senso che non sia quello grammaticale, di azione futura) e la nostra coscienza e volontà può stabilirsi una relazione particolare: quell'azione può essere *dovuta*. Ma l'idea di *dovere* in questo senso richiama immediatamente quella di *diritto*. In tal caso però, le idee "diritto — dovere" hanno un valore semplicemente correlativo. E sono tutt'e due necessariamente connesse a quella di bisogno. Un bisogno, di cui è riconosciuta comunque dalla coscienza la validità, in ordine a quel qualsiasi criterio superiore, che lì per lì può essere presente allo spirito, pur lasciando fuori di questione per ora la possibilità o l'esistenza d'un supremo criterio morale; un bisogno, che la coscienza giudica effettivo, vero, reale; non effimero, non vacuo, non fantastico; sano, logico, naturale; non folle, pazzesco, innaturale; utile a soddisfarsi o innocuo, in quanto non lede alcun altro bisogno riconosciuto parimenti legittimo, costituisce ciò che si chiama un *diritto*, anche fuori del campo propriamente legale. Orbene, a tal diritto, corrisponde in noi stessi o negli altri (l'elegante linguaggio giuridico direbbe *nei terzi*) un *dovere*. Ma il dovere, di cui intende parlare E. Kant, non è questo: è il *dovere* morale, un'ipostasi non meno della sua *buona volontà*; e la nuova non serve certo a spiegare la prima.

Anche qui, il cammino di E. Kant è per l'appunto l'inverso dell'ordinario. Noi ci aspetteremmo che dall'esame di

alcune buone azioni da compiere, in quanto recano soddisfazione a bisogni che sono effettivamente dei diritti, si passasse a concluderne il *dovere* di compierle. No invece: dalla natura delle intenzioni, cioè dall'esame se le azioni sono o no compiute per il dovere, noi giudicheremo se sono buone o no. Evidentemente è buona anche questa via; è anzi la sola vera, per giudicare, per riguardo al soggetto operante, se le sue azioni hanno o no un valore morale; ma bisognerebbe saper prima che cosa è un'azione compiuta *per dovere*, e che cosa è in sè il dovere.

Prima ancora di domandarsi che cosa è il *dovere*, E. Kant distingue varie categorie di azioni (1):

1° quelle contrarie al dovere, quantunque da questo o da quel punto di vista possano essere utili. (Ma se sono utili moralmente, sono moralmente *doverose*; se sono utili in altro modo diverso dall'utilità morale, bisognerebbe vedere se c'è un'utilità immorale e qual'è);

2° quelle conformi al dovere, per le quali però gli uomini non hanno nessuna inclinazione immediata, ma che nondimeno compiono spinti da un'altra inclinazione (Dalle quali espressioni, certo poco chiare, si può forse ricavare che gli uomini non hanno inclinazione immediata pel dovere, il che è discutibile, e che lo possono tuttavia compiere *per caso*, obbedendo anche ad impulsi, in sè, non morali, cioè servendo ad altri interessi, diversi da quello etico);

3° quelle compiute *per il dovere*.

E. Kant *ha il torto* di recare, questa volta, degli esempi. Sembra un paradosso, e non è. Gli esempi lo traggono fatalmente nel campo della morale applicata e noccono alla esatta comprensione della sua morale pura, fornendo le armi ai suoi avversari per combatterlo.

Gli esempi, ad ogni modo, sono:

ESEMPIO 1°. Un commerciante (che già vien voglia di dire onesto), " che non abusi di un cliente inesperto „, che stabilisca un prezzo fisso uguale per tutti, così che " anche un fanciullo può comprare bene da lui come qualsiasi altro „, che serva insomma *lealmente* i suoi clienti, fa tutto ciò

(1) *Gr. z. Met.*, 397.

perchè il suo interesse stesso lo esige, per un calcolo interessato; dunque non agisce per il *dovere*.

Ma bisogna distinguere. Codesto negoziante certo mostra di conoscere anzitutto il suo *interesse* (s'intende: finanziario). Il suo modo di agire è " *economico* „, non morale. Ma quando si consideri che egli davvero non approfitta della sua abilità per imbrogliare bassamente il suo prossimo; quando nel fissare i suoi prezzi si contenti di una giusta percentuale, quale le condizioni del mercato acconsentono; quando la sua merce sia buona ed egli non inganni nessuno nè sulla provenienza nè sulla natura di essa, ecc... oggettivamente, non si può dire che egli esercita un commercio onesto? E soggettivamente, quando egli, oltre e al di sopra delle ragioni tecniche (economiche) le quali lo consigliano ad agire in tal modo, ha pure una coscienza di galantuomo, che gli impone — poichè questo è il suo mestiere — di esercitarlo onestamente, o il meno disonestamente che è possibile — quando egli *vuole*, così esercitarlo, perchè non si ha da dire che, anche soggettivamente considerata la cosa, egli agisce moralmente?

ESEMPIO 2°. Quello della conservazione della vita è un dovere " per il quale ognuno ha ancora un'inclinazione immediata „ (vi sono dunque doveri piacevoli, alla buon'ora!); ma appunto perciò " la sollecitudine si spesso angosciata che la maggior parte degli uomini vi apporta è sprovvista d'ogni valore intrinseco „ (vero). Orbene, " quando tristi contrarietà o un dolore senza speranza hanno tolto ad un uomo ogni gusto per la vita, se l'infelice, d'animo forte, e più sdegnato della sua sorte che scoraggiato od abbattuto, desidera la morte, eppure conserva la vita, senza amarla, non per inclinazione o per timore, ma per dovere, allora la sua massima ha un contenuto e un valore morale „.

Notisi come è costretto l'A. a determinare il suo caso; perchè il valore morale delle azioni è tutto particolare, e risultante dalle singole condizioni, in cui il soggetto viene a trovarsi.

ESEMPIO 3°. Certe anime inclinate alla simpatia provano un'intima soddisfazione a diffondere la gioia attorno a loro e si compiacciono della soddisfazione altrui in quanto è opera loro. Ma questo modo di agire è interessato e amorale, secondo E. Kant — che spinge la sua dottrina fino al ridicolo:

“ Supposto invece che l'anima di quel filantropo, pure acca-
 “ sciata da uno di quei dolori personali che soffocano ogni
 “ simpatica partecipazione alla sorte degli altri, abbia tuttavia
 “ ancora il potere di alleviare le sofferenze altrui, e che,
 “ quantunque non commosso dagli altrui dolori, perchè
 “ troppo assorto nel proprio cordoglio, e non spinto da nes-
 “ suna inclinazione, si strappi nondimeno da quell'indif-
 “ ferenza mortale, e che egli compia l'atto non per incli-
 “ nazione ma unicamente per dovere, allora soltanto la sua
 “ azione ha un vero valore morale. Di più, se la natura avesse
 “ posto nel cuore di questo o quello poca inclinazione alla
 “ simpatia, se un tal uomo (onesto per altro) fosse di tem-
 “ peramento freddo ed indifferente alle sofferenze degli altri,
 “ forse perchè, avendo egli stesso in sorte un dono speciale
 “ di resistenza e di energia paziente contro le proprie soffe-
 “ renze, suppone anche negli altri od esige da essi le stesse
 “ qualità, se la natura avesse formato quest'uomo (che vera-
 “ mente non sarebbe la sua opera peggiore), non precisa-
 “ mente per farne un filantropo, non troverebbe egli an-
 “ cora in sè il modo di costituirsi un valore ben superiore a
 “ quello che può avere un temperamento naturalmente bene-
 “ volo? „ (1).

Non abbiamo avuto ragione di dire che tutto questo è ec-
 cessivo? Il rigorismo di lui spiacque agli stessi suoi amici,
 che ne ritennero responsabili il carattere, l'educazione, il
 paese d'origine, l'età stessa del filosofo (2). Il Körner trovava
 in certi passi della sua opera i tratti rudi e freddi del Nordico.
 Il Lichtenberg si domandava se le sue dottrine non erano il
 prodotto d'una età, in cui le passioni e le opinioni hanno

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 398, 20.

« Feuerbach répond: Sans doute, je ne dois pas seulement faire le bien
 par inclination, par tempérament, par sentiment, mais encore par principe,
 par devoir. Mais qu'est-ce que le devoir de bienfaisance, sinon la tendance à
 faire le bien devenue objet de ma conscience et de ma volonté? Le devoir
 est une manifestation de la nature humaine; c'est un effet, une conséquence
 de cette nature..... »

LÉVY, op. cit., pag. 169 e 170.

(2) DELBOS, op. cit., pag. 326.

perduto la loro forza. E tutti conoscono l'epigramma dello Schiller (1).

Intanto, egli conclude:

“ Che gli scopi che noi possiamo avere nelle azioni, che
 “ gli effetti che ne risultano, considerati come fini e impulsi
 “ della volontà, non possano comunicare alle azioni alcun
 “ valore assoluto e morale, ciò risulta evidente da ciò che
 “ precede. Dove risiederà dunque questo valore, se non si
 “ trova nella volontà considerata nel rapporto che essa ha
 “ con gli effetti sperati di queste azioni? Esso non può tro-
 “ varsi in nessun'altra parte che nel *principio della volontà*,
 “ astrazion fatta dai fini che possono essere realizzati da una
 “ tale azione, poichè la volontà collocata nel mezzo tra il
 “ suo principio *a priori*, che è formale, e il suo impulso *a*
 “ *posteriori*, che è materiale, è come nella biforcazione di
 “ due vie; e siccome bisogna pure che essa sia determinata
 “ da qualche cosa, dovrà essere determinata, se l'azione ha
 “ luogo per dovere, dal principio formale del volere in ge-
 “ nerale, perchè allora le deve esser tolto ogni principio
 “ materiale „ (2).

Qui E. Kant esprime la sua dottrina bell'e fatta: nulla vi

(1) DELBOS, pag. 327.

GEWISSENSKRUEPEL.

Gern dien ich den Freunden, doch thue ich es leider mit Neigung,
 Und so würrt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin.

ENTSCHEIDUNG.

Da ist kein anderer Rath, du musst suchen, sie zu verachten,
 Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebeut.

SCRUPOLO DI COSCIENZA.

Servo volentieri gli amici, ma disgraziatamente lo faccio con inclinazione,
 e così mi tormenta spesso il pensiero che non sono virtuoso.

DECISIONE.

Non c'è nessun altro mezzo, tu devi cercare di disprezzarli, e con ripu-
 gnanza poi fare come il dovere ti ordina.

(2) *Gr. z. Met.*, pag. 400, 3.

è nelle pagine precedenti che la giustifichi. Il Delbos tenta ancora di prepararvi il lettore. Il problema che E. Kant vuol risolvere, dice egli, è di stabilire il fondamento della morale. Ora, possiamo fondarla sulle inclinazioni, o più precisamente, sull'idea che rappresenta il più grande appagamento possibile di tutte le inclinazioni umane, cioè sull'idea della felicità? La risposta non è dubbia. Ma allora perchè E. Kant nella morale applicata proporrà come uno dei due fini morali: la felicità altrui? Egli, dice il Delbos, è nemico deciso della concezione wolffiana che ammetteva la possibilità d'una armonia diretta tra la facoltà inferiore e la facoltà superiore di desiderare (1); egli afferma la fondamentale eterogeneità della sensibilità e della ragione.

La felicità infine è un computo ideale non tanto della ragione, quanto dell'immaginazione. Nessuno sa dire esattamente che cosa vorrebbe per esser felice. E si comprendono facilmente le giuste ragioni per cui E. Kant non può accettare come oggetto della morale l'idea della felicità.

Il rigorismo Kantiano, dice ancora il Delbos (2), è legato al suo dualismo metodico del *razionale* e dell'*empirico*, alla sua concezione della *Metafisica dei Costumi* come scienza razionale pura.

L'idea della felicità non può costituire nè del tutto nè in parte il dovere; ma, si domanda il Delbos, quale rapporto conservano con il dovere, nell'insieme della vita, le inclinazioni riassunte sotto codesta idea? E. Kant, nota lo Schleiermacher, non ha saputo superare il conflitto tra l'accettazione e l'esclusione della felicità.

E perciò da una parte la morale Kantiana può apparire come uno sforzo contro le inclinazioni (3). E dall'altra essa

(1) Vedremo più tardi nella « Critica della Ragion pratica » la dottrina delle due facoltà, già adombrata più innanzi.

(2) DELBOS, op. cit., pag. 331.

(3) « Le inclinazioni, come sorgenti del bisogno, hanno così poco un valore assoluto che dia loro il diritto di essere desiderate per se stesse, che piuttosto l'esserne pienamente affrancato dev'essere il sogno universale di ogni essere ragionevole » (IV, 276); DELBOS, 332.

« L'uomo si attribuisce una volontà che non lascia mettere al suo conto niente di ciò che appartiene semplicemente ai suoi desideri e alle sue incli-

combatte l'ascetismo (1). E. Kant ammette che "l'essere felici è necessariamente il desiderio di ogni essere ragionevole" (2) e perciò non domanda punto che vi si rinunci, afferma anzi che "l'assicurare la propria felicità è un dovere" (3), contrariamente a quello che detterà in proposito nella *Dottrina della Virtù*: la perfezione nostra e la *felicità altrui*, proposizione, che, allora, non dovrà essere invertita. Riconosce quindi che la morale non solo deve tollerare, ma ancora esigere che entro certi limiti le inclinazioni dell'uomo siano soddisfatte; riconosce che l'uomo ha dei bisogni (4). Ma dal punto di vista della Morale pura, egli non se ne vuole occupare.

Per lui la ragione ha presso di noi due uffici da compiere: l'uno incondizionato che è la produzione di una buona volontà, l'altro condizionato che è l'effettuazione della felicità (5). La sua morale condanna nelle inclinazioni la pretesa a saziarsi senza discernimento, senza limiti, e con azioni contrarie alla legge (6), e cerca invece nel puro dovere, per sè, il principio delle distinzioni e delle limitazioni che essa impone alle inclinazioni.

Ma tutto sta a vedere se nel puro dovere, preso in sè, noi potremo trovare questo principio. Questo è il terreno su cui possiamo accettare la discussione.

Intanto la nostra tesi sostiene che appunto sul sistema delle inclinazioni e dei bisogni, che E. Kant si è studiato di scartare o di collocare in seconda linea, non solo si può ma si deve fondare una morale umana positiva (7), e ch'egli stesso

nazioni, e che al contrario concepisce come possibili per essa, ben meglio come necessarie, delle azioni che non possono essere compiute che con una rinunzia di tutti i desideri e di tutti gli impulsi sensibili » (IV, 305).

(1) Cfr. *Met. Anf. d. Tug.*, § 53, pag. 485.

(2) *Kritik der praktischen Vernunft*, V, pag. 25.

(3) *Kr. d. pr. V.*, pag. 93, 15.

(4) *Kritik der praktischen Vernunft*, V, pag. 65.

(5) DELBOS, op. cit., pag. 335.

(6) *Krit. d. prakt. Vernunft*, V, pag. 77.

(7) « La morale humaine ne doit chercher ses fondements que dans l'humanité; elle doit tendre à se confondre avec notre nature ».

ALBERT LÉVY, *La philosophie de Feuerbach*. Paris, Alcan, 1904, pag. 167.

non l'ha fondata solo perchè ha volontariamente distolto lo sguardo dalla base materiale di tutta l'umana attività pratica (intendendo quest'ultimo vocabolo nel nostro senso più largo, non certo nello stretto senso Kantiano) (1). Per lui, ad esempio, — lo prova il Delbos con opportune citazioni (2) — le inclinazioni non sono essenzialmente cattive; le ritiene anzi espressamente buone. Perchè non ha fatto questa semplicissima osservazione, che le inclinazioni possono venire dalla Coscienza subordinate le une alle altre, onde talune ad es. possono rispetto ad una qualsiasi di esse, presa come criterio o fine, parere più o men buone e fors'anco cattive affatto. Oltre di che un bisogno che può non avere in sè nulla di malsano, di innaturale, di irrazionale, di illecito, può dar luogo a soddisfazioni dannose e immorali, non già in sè, ma per la forma, eccessiva o difettosa, o comunque inadeguata, imperfetta o traviata, della soddisfazione (3).

Noi non neghiamo il conflitto che può nascere tra il *dovere* e l'*inclinazione*, nè il concetto che bene spesso la condotta morale ci impegni in una lotta contro le inclinazioni; ma i termini di questo antagonismo sono ancora le inclinazioni o i bisogni medesimi.

Realmente, il conflitto nasce tra il bisogno vero, universale, armonizzabile col bene di tutti, e il bisogno particolare, individuale, inconciliabile col bene e colla felicità altrui. Al secondo diamo il nome di inclinazione o di passione, al primo di dovere.

Ma infine che cosa è il dovere?

Rifacciamoci un momento da capo.

(1) Cfr. Cap. I, pag. 7.

(2) DELBOS, op. cit., pagg. 335, 336.

(3) « Or il n'y a point de besoin qui soit en lui-même vulgaire et bas: le besoin est au contraire une manifestation de la liberté; plus un être est élevé, plus il a de besoins. Il n'y a immoralité que si on sacrifie un besoin supérieur à un besoin inférieur, ou si on dégrade, en vue de satisfaire un besoin inférieur, un être ou un objet destiné par sa nature à satisfaire un besoin supérieur ».

Cfr. ALBERT LEVY, *La philosophie de Feuerbach*. Paris, Alcan, 1904, pag. 178.

E. Kant ha detto: La buona volontà è il valore morale. La buona volontà si determina per il dovere. “ Il dovere „ — e, secondo lui, questa terza proposizione è la conseguenza delle due prime — “ è la necessità di compiere un'azione unicamente per rispetto alla legge „ (1). Ma che cosa è la legge?

Egli però, in luogo di rispondere subito alla nostra legittima curiosità con una quarta proposizione, che sia più o meno la conseguenza delle tre prime, persegue una difficoltà tutta sua. Egli ha detto: “ per *rispetto* alla legge „. *Per rispetto*: e perchè non per es. per riguardo, per obbedire, per soddisfare alla legge? Egli sente, non a caso, ma in confuso, che anche il *dovere* è in fondo un *bisogno* dell'animo nostro, — tanto è vero, che, soddisfatto, genera in noi uno specifico senso di piacere, ch'egli stesso in seguito studierà come causa dell'interesse morale (2) — sente che il dovere ci determina ad agire, in quanto è appunto un bisogno, cioè un interesse, un motivo *sui generis*; ma, perchè ha relegato le inclinazioni e i bisogni nella facoltà di desiderare inferiore, egli si attacca a una parola, al *rispetto*, per trovare una ragione di antitesi.

“ Per l'oggetto „, dice egli, “ concepito come effetto dell'azione che mi propongo, io posso avere *inclinazione*, ma giammai *rispetto*, precisamente perchè esso è semplicemente un effetto e non l'attività di una volontà „. Una inclinazione, dice, si può approvarla, persino amarla, cioè considerarla favorevole al proprio interesse. “ Soltanto ciò che è legato alla mia volontà unicamente come principio e giammai come effetto, che non serve alla mia inclinazione, ma la domina, che almeno impedisce che se ne tenga conto nella decisione, per conseguenza la pura legge per sè stessa, può essere oggetto di rispetto e quindi essere un comando „ (3).

Su per giù le stesse cose ripeterà nella *Critica della Ragion pratica*: “ Le cose possono eccitare in noi dell'inclinazione, e persino dell'amore..... o del timore..... ma non mai del rispetto..... „.

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 400, 18.

(2) *Gr. z. Met.*, pag. 460 e seg.

(3) *Gr. z. Met.*, pag. 400, 19.

L'antitesi c'è, ma non nella natura del sentimento; bensì nel fatto che nell'agire morale (cioè per dovere) il sentimento di compiacenza o di amore o di rispetto non è legato ad un oggetto particolare o all'effetto dell'azione, ma accompagna l'azione, in quanto è avvenuta come è avvenuta e non altrimenti, cioè, quasi diremmo, la *forma* dell'azione (1).

Quindi, in fondo, E. Kant ha ragione; sia pure anche il dovere un bisogno, questo bisogno del bene è la rivelazione di un vincolo misterioso che ci lega a qualcosa di ben profondo. Che cosa è infatti questo originale sentimento del rispetto che non è nè timore nè inclinazione: e che pure ha qualche analogia con l'uno e con l'altra? è la conoscenza della nostra subordinazione all'autorità assoluta della legge; è la coscienza della nostra partecipazione al valore infinito di essa (2). Per un verso esso limita le pretese del nostro amor proprio; per l'altro esalta la stima che possiamo avere di noi stessi, facendoci riconoscere la nostra dignità. Insomma il rispetto è un sentimento di religioso ossequio verso qualcosa di ignoto, che sentiamo a noi superiore, anzi supremo.

Non avevamo noi detto che l'idea di buona volontà non implica meno dell'idea del dovere, quella d'una religiosa

(1) Ma bisogna guardarsi dal credere che ciò sia esclusivo della Morale. Per la facoltà inferiore di desiderare, importano gli oggetti: Ho sete e voglio un bicchier d'acqua. Ho fame, e voglio del pane. Dalla più piccola brama alla più forte passione, c'è sempre un *oggetto* che la soddisfa. Ma non è più così, non appena si passa a qualche forma di volontà superiore, quand'anche non sia ancora la forma morale. Economicamente, per es., non è più l'oggetto desiderato e poi comprato che mi interessa, ma la relazione tra il suo valore effettivo e il prezzo sborsato; cioè la legge economica del minimo mezzo. Giuridicamente, non è più l'oggetto voluto: il pagamento di un vecchio debito; un cancello aperto o chiuso; un passaggio permesso o no; ma il fatto di aver avuto ragione, di aver visto riconosciuto il proprio *dritto*. Tutte le compiacenze superiori, quelle cioè indirette, o ancora le soddisfazioni che non siano immediatamente corrispondenti ai bisogni primi dell'uomo, sono diverse da queste ultime. Anche in arte, non l'oggetto in sè (un quadro, una statua, un vaso, un libro) mi importa; ma le suggestioni che esso reca con sè: in morale, io posso amare l'uomo che benefico; ma la soddisfazione morale sta nel *beneficio*, che in tal modo fa del bene anche a chi lo fa.

(2) DELBOS, op. cit., pag. 339.

sottomissione, d'una amorosa obbedienza? Ma abbiamo anche detto di un indipendente entusiasmo e di una spontanea compiacenza.

Poichè non tutti accettano codesto concetto del dovere-coercizione. L'Hegel ad es. conosce, non più imperativo categorico e dovere, ma soltanto libertà; e lo spirito libero è (com'egli dice) quello, in cui soggetto e oggetto coincidono e si vuole, liberamente, la libertà (1).

Ma pur accettando l'idea hegeliana della libertà, noi manterremo il vocabolo tecnico di *dovere* per la sua comodità e specialmente in quanto si può nei ragionamenti contrapporre al diritto, al piacere, all'interesse economico, costituendo una serie di antitesi utili a chiarire le idee.

(1) *System d. Sittenlehre*, pagg. 49-51, citato in CROCE, *Economica ed Etica*, pag. 319.

III.

La Legge.

Rifacciamoci per un istante alle parole con cui chiudevamo il 1° capitolo su la buona volontà, poichè si tratta di un ordine di idee non mai sufficientemente chiarito.

Ci sono, in morale, due ordini di giudizi.

Il primo è il giudizio che noi chiamiamo oggettivo (1), che risponde alla domanda: Codesta data azione è in sè, cioè, indipendentemente dalle intenzioni, spesso imperscrutabili, di chi l'ha compiuta, buona o cattiva? porta cioè buone o cattive conseguenze? reca da ultimo qualche danno, anche economico; può servire ad offendere qualcheduno, sia nella persona fisica, sia nei suoi sentimenti, affetti, diritti? ecc. Giudizio che non può essere che teleologico ed empirico; giudizio che verte sulla *materia*, ed è perciò condizionato e relativo. L'intelletto e l'esperienza ci forniscono i criterii pratici di un tale giudizio. Non è facile trovarne la formola, la quale non può a meno, per le ragioni che abbiamo già detto, di riuscire tautologica (2). Si potrebbe dire che in questo senso, cioè materialmente ed oggettivamente, è bene ciò che, considerato nelle sue ultime, anzi estreme conseguenze, reali o pensabili, non reca che bene. Criterio adottato anche dal Kant, che lo esprimerebbe invece così: ciò che è bene senza contraddizione. Ove si sostituisce al criterio morale del pregio e della dignità

(1) Non certo nel senso Kantiano della parola, per cui l'oggettivo viene piuttosto a sostituirsi al soggettivo. Cfr. perciò il nostro *Problema del bene*.

(2) Come accadrà allo stesso Kant; lo vedremo tra poche pagine.

delle cose e delle azioni, in quanto rispondono a bisogni e fini in sè pregiati e degni, il criterio logico della contraddizione. Un'azione anche non voluta, un'azione inconsapevole e perciò soggettivamente *amorale*, può, così considerata, cioè sotto il rispetto oggettivo, esteriore, materiale, di cui non bisogna però misconoscere l'importanza, venir giudicata *morale* o *immorale*, a seconda delle conseguenze buone o cattive che ne derivano, conseguenze igieniche, giuridiche, economiche, politiche, sociali, ecc...; a seconda della maggiore o minore coerenza logica ed etica, cioè delle perturbazioni meno o più gravi che ne possano provenire all'ordine e all'armonia delle cose, e non solo all'ordine costituito così detto, ma anche a un ordine ideale.

Viceversa, un'azione è soggettivamente morale, indipendentemente dalle conseguenze, astrazione facendo dagli effetti, qualora sia voluta *pel dovere* (e in ciò, come si vede, concordiamo evidentemente col Kant); a seconda cioè del criterio intenzionale, del fine. Abbia un tale sentimento del dovere, in pratica, quel qualsiasi fondamento che più vi piaccia, nelle credenze religiose, come nell'autorità della legge civile; *purchè* la legge sia liberamente accettata e liberamente l'uomo vi ottemperi, senza timor di punizioni o speranza di premii, chi agisca così, sotto il rispetto formale almeno (intendendo la parola formale non nel valore esclusivo kantiano ma nella comune accezione di essa), agisce moralmente.

Questa distinzione non è soltanto comoda pel ragionamento, ma anche si può applicare alla realtà. E infatti, se si danno azioni oggettivamente buone e soggettivamente pessime, perchè volute per fini tutt'altro che morali, e azioni soggettivamente buone e oggettivamente pessime, perchè compiute in omaggio a una massima, accettata coscienziosamente e liberamente applicata, ma sbagliata, o per talune conseguenze preterintenzionali; non è però sempre così, onde molte azioni *conformi al dovere* sono anche compiute *per il dovere*.

Questa distinzione non è tuttavia identica a quella di E. Kant. Il suo concetto della *forma* non è così *formale*. Per noi l'oggetto è la realtà esteriore, il campo ove si possono conoscere gli uomini dai frutti, ove possono venire in luce le intime contraddizioni tra l'apparente spirito filantropico e la

occulta ambizione, con cui si dà a conoscere, ad es., quella che comunemente si dice *carità pelosa*. E per E. Kant questo è invece il campo degli interessi soggettivi. Mentre per lui oggettivo è l'elemento formale, che noi diciamo soggettivo, cioè l'elemento universale, necessario, *a priori*. Però egli non ha sempre mantenuto intatto il suo concetto della *forma*; onde la cagione degli equivoci in cui sono caduti gli oppositori del suo "vuoto formalismo". In altre parole, il nocciolo del suo sistema è questa fondamentale distinzione tra l'*a priori* e l'*a posteriori*; la forma e la materia; l'universale e il particolare; il razionale e l'empirico; il necessario e il contingente; il noumeno e il sensibile.

Quindi talune di queste parole assumono in lui valore e significato diverso e persino opposto a quello corrente: la forma ad es. non è la pura forma, in quanto si contrappone al contenuto, alla sostanza, ma è l'attività formatrice; l'universale non è ciò che noi chiamiamo universale, cioè di tutti o del tutto, ma ha vero valore assoluto; il razionale non è solo ciò che è ragionevole, che si eleva sopra le ordinarie suggestioni del senso, dell'affetto o della passione, ma ciò che è *a priori*, necessario, il noumeno. Onde è facile scambiare i termini e credere di averlo confutato e vinto, quando abbiamo abbattuto un vuoto fantasma della nostra mente.

Quello che bisogna vedere si è se quelle distinzioni sono utili in morale. E. Kant crede insufficiente *a fondare*, e (potrebbe aggiungere) persino *a spiegare* la morale, il solo elemento materiale, l'*a posteriori*, l'empirico, il fenomenico. La morale è per lui il frutto di un altro elemento: la forma, l'*a priori*, il razionale, il noumeno.

E senza impegnarci ad accettare senz'altro la sua distinzione, noi abbiamo già detto dianzi (Cap. I) che l'arte e la morale rivelano l'infinito nel finito, l'assoluto nel relativo, l'universale nel particolare, l'ideale nel reale.

L'elemento formale e l'elemento materiale sono talmente nella vita reale intrecciati, che è difficile il concepire una regola che non sia intessuta di fini materiali. Avviene qui come nel regno dei fini, dove per quanto si prolunghi la serie, non si può fare il salto dal relativo, dal condizionato, dal particolare, all'assoluto, all'incondizionato, all'universale, per arrivare alla regola delle regole, alla legge delle leggi. Questa

non è dunque un'armonia, una sintesi, una inferenza delle precedenti; ma anzi le precede, le sostiene, ne è il fondamento. È la legge *a priori*, con quel carattere di universalità e necessità che non può venirle dalla *materia* del volere, ma le viene bensì dalla sua natura formale... o *formatrice*. Qui è la grandezza di E. Kant: di avere, per così dire, scoperto questa nobile attitudine, iniziale, nell'uomo, che consiste, per dirla con le sue parole, nella capacità di "rappresentarsi la legge in sè stessa".

L'elemento formale, che è in noi, è dunque l'elemento legislatore. La ragione ha in sè l'eterno impulso al meglio, perchè ha il concetto del bene: "uno di quei concetti supremi," che, secondo la magnifica dottrina dei Platonici, governano "il reale e lo scibile, la mente dell'uomo e la costituzione dell'universo" (1). La ragione vuole perciò e ricerca il bene e il meglio in ogni cosa, e crea altrettante legislazioni quanti sono i campi dell'attività umana, così individuale come sociale. La ragione è naturalmente regolatrice, legislatrice. Certo si giova, in pratica, dell'esperienza individuale e secolare, certo trae profitto, nel suo svolgimento, dell'esistenza di una società civile, ma quand'anche non esistesse una tale società, quand'anche restasse un solo uomo al mondo, quest'unico uomo tenderebbe ad uniformare la sua condotta a un criterio razionale, e ciò non tanto in vista di fini empirici e materiali, quanto ancora — se in lui rimanesse ancora una favilla del sacro fuoco — in cospetto della sua ragione medesima.

Nè hanno altra origine tutte le leggi, quelle che l'uomo dappriincipio attribuisce alla divinità e quelle che si confessano del tutto umane; i riti, le usanze, i costumi, le consuetudini, giù giù sino al diritto positivo, sino alle regole della così detta buona creanza, alle convenienze sociali. Le leggi nascono dai necessari rapporti fra le cose e le loro relazioni e se c'è un fondo razionale nell'universo esteriore, che è il fondamento della scienza esatta e positiva, c'è anche, nel mondo della libertà, la necessità, cioè la razionalità, fondamento alla morale. Ma come la scienza procede per gradi da osservazioni empiriche, e metempiriche, sino alle leggi veri-

(1) GIOBERTI, *Del buono, del bello*. Firenze, 1857, pag. 103.

ficabili e verificate; di sintesi in sintesi; così la morale dal particolarismo ingenuo tende ad elevarsi all'universalismo razionale. Dovunque si tenti di sostituire al capriccio, al gusto personale, alle mire particolari ed egoistiche, un concetto universale, una norma, una regola, una legge cui è forza sottomettersi o che pure volentieri per comune consenso accettiamo, è lo spirito legislatore formale dell'uomo che vince.

Dalla massima, giunta a noi dall'antico Egitto: " L'uomo agisca in modo che i suoi figliuoli possano lodarlo, allorchè avrà terminato la sua carriera „, si viene a poco a poco alla formola kantiana, che tutti conoscono (1). Le altre leggi assumono troppo spesso la forma di precetti materiali, particolarissimi, interessati, egoistici od utilitarii. Vi si promettono dei premi, vi si minaccia per lo meno il disprezzo degli uomini. Nè vogliam dire che tali precetti non siano con ciò utili ed efficaci, e che le ragioni dell'utilità familiare o di classe, o della società intera non debbano essere tenute in giusto conto. Solamente sosteniamo che questa sorta di precetti non ci rivelano il morale *perchè* li dobbiamo seguire, ma ci danno delle altre ragioni estranee alla causa morale. Anche se assumono la forma di rigidi comandi, questo *perchè* non ce lo danno. Ora si comprende benissimo che dobbiamo onorare il padre e la madre, anche se poco ci curiamo " di vivere a lungo sulla terra „, perchè il rispetto ai genitori è il fondamento della famiglia, base a sua volta della società; si comprende che non bisogna ammazzare, nè rubare, per il necessario rapporto che corre tra la sicurezza della proprietà e la incolumità delle persone da una parte e il consolidamento della società civile dall'altra; e, poichè al rubare e all'ammazzare può essere avviamento la cupidigia del desiderio, sarà vietato ancora il desiderare così le cose come le persone altrui care, ancora per quel rispetto alla famiglia, di cui s'è già detto, ecc. Ma tra tutte queste ragioni — ed E. Kant lo sentiva benissimo — non c'è ancora la vera ragione morale, per cui non devo mentire, non devo dir falsa testimonianza,

(1) « Agisci in modo che tu possa anche volere che la tua massima diventi una legge universale ».

e devo invece onorare padre e madre, e rispettare tutto ciò che è rispettabile, e amare il prossimo.

Come si ricaverà una tale ragione? per astrazione? ma la legge morale non è e non dev'essere un'astrazione. La legge morale deve *vivere* in noi e non confondersi con la legge senz'altro, cioè la razionalità in genere; ma dev'essere *morale*, cioè deve avere l'impronta della bontà assoluta.

Ora, potrebbe parere a prima giunta che la formula kantiana sia davvero un'espressione astratta, e per conseguenza vuota, della generica razionalità della condotta. Può parere ch'essa sia altrettanto valida per chi debba fare a tavolino un calcolo algebrico, come per chi voglia fare sapientemente e razionalmente un esercizio ginnastico in varî *tempi*; così per chi debba, senza pericolo della vita, saltare su una vettura in moto o fare qualsiasi altra operazione pratica. Il suo comando sembra equivalere: " Agisci razionalmente, cioè *formalmente bene*, in quanto la forma è in fondo la razionalità, in modo che tu nel tuo agire non ti contraddica (non ti dia della zappa sui piedi, come si direbbe volgarmente), e non cagioni conseguenze contrarie e dannose ai tuoi fini „.

Non ne tragga scandalo il lettore. Nulla giova tanto a rivelare il valore profondo di una dottrina o a scoprirne alla critica i punti vulnerabili, quanto il tentare di tradurla nel linguaggio di tutti i giorni.

Ma gli è che nella formola kantiana vi è ancora un elemento che non vuol essere trascurato: l'elemento del *volere*, che non è pura razionalità: io debbo comportarmi in modo, ch'io possa anche *volere* che la mia massima divenga una legge universale. Perchè E. Kant ha tante volte di seguito espresso il suo pensiero in questa forma, e non per es. in quest'altra: " Debbo comportarmi in modo che la mia massima *possa* diventare una legge universale „ (1)? In quel *volere* pare a noi si riveli la volontà legislatrice, formatrice,

(1) Tuttavia nella Critica (§ 7), scritta a tre anni di distanza, E. Kant esprime la legge proprio in questi termini: « Opera in modo, che la massima della tua volontà *possa* (la sottolineatura è nostra) sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale ». Fu dimenticanza o volontaria correzione? C'è però sempre la parola *volontà*.

creatrice, diremmo quasi, del mondo morale. Sotto questa luce, il suo pensiero, ci pare si potrebbe forse intendere meglio. Non è vana presunzione di creare un " precedente „ pratico, un modello morale; quasichè chi agisce moralmente dovesse far sua, a suo modo, la giustificazione ordinaria dei più ostinati violatori d'ogni legge, che di fronte alle rimostranze altrui si difendono col dire: " Fanno tutti così! „, e volgerla invece in quest'altra: " fate tutti come me! „. No: non è questo evidentemente che intende E. Kant: intende che ognuno, agendo, debba domandarsi se la sua azione è armonizzabile con quel tale ordine razionale, che è o che sarebbe *bene* che fosse nell'universo. La sua legge contiene ancora nella parola *volere* l'espressione di un desiderio, del *desiderio* del *bene*.

Ed ecco che questo concetto, cacciato per la porta, rientra dalla finestra.

Che cos'è? Forse una categoria? Empiricamente, lo si può bene comporre in una relazione tra le cose e noi, in una rispondenza dei mezzi ai fini, degli appagamenti ai desideri, delle soddisfazioni ai bisogni. Ma forse che la definizione empirica esaurisce la questione? Sia pure che il concetto del bene ci rimandi a quello di bisogno. E che cosa è il bisogno? Il bisogno supremo è di essere. E tutto, in un certo senso, è bisogno (1).

Insomma la legge morale, che non è altro per noi che la legge del bene, non si può formolare. Se fosse stato possibile formularla, vogliamo noi credere che solo E. Kant ne fosse capace? Non lo credeva egli stesso e in qualche luogo lo dice (2).

(1) « L'essere è il bisogno assoluto e l'assoluta necessità. Qual'è il fondamento della esistenza, che abbia il sentimento di se stessa e della vita? il bisogno della vita.... Il mondo proviene da un bisogno, da una necessità..... e in questo senso la negatività, come dice la filosofia speculativa, il niente è fondamento dell'universo... perchè la esistenza in generale deriva da un bisogno, da una mancanza », diceva il Feuerbach. Passo citato in MONDOLFO, *La filosofia del Feuerbach e le critiche del Marx*, in « Cultura filosofica », anno III, n. 2, pag. 163.

(2) « Un censore che voleva dire qualcosa in biasimo di questo scritto (*La Fondazione*) », scrive E. Kant in una nota alla sua Prefazione alla *Critica della Ragione pratica*, « ha trovato meglio che egli stesso potesse pensare,

Quello che dà il valore morale alle azioni non è già la costrizione della volontà altrui o nostra medesima (che può essere un accidente del tutto secondario e fortuito), ma l'*amorosa* (1) *sottomissione*, la *ragionevole arrendevolezza* o *docilità* con cui noi accettiamo la legge (o se vuoi *le leggi*, cioè le necessità morali, talora dure, che a volta a volta ci si presentano, non *la legge* in astratto, che pur c'è, ma non s'incontra mai nella pratica, e cui si può tuttavia votarsi in teoria, cioè nell'animo nostro) e *la fermezza* con cui, una volta accettata la legge, la si applica anche contro tutte le nostre personali inclinazioni. Questa *piena adesione alla causa del bene* dà il valore morale all'opera nostra. come *una compiuta dedizione alla verità* distingue il ricercatore degno dal polemista interessato; come ancora *un sincero votarsi alla Bellezza* fa l'artista incurante delle critiche personali e gli dà l'eroico coraggio di perseguire il suo sogno d'arte.

Ma il bene in questo basso mondo (e del resto non accade diversamente del vero e del bello) non può rivelarsi che nei singoli casi particolari. Tutto il nostro patrimonio di verità più certe si riduce — proporzionalmente all'immensità e all'infinità dei problemi — ad un ben piccolo sistema di relazioni; la bellezza ci appare, qualche volta, fugace raggio, di tra molte opere d'arte; e *la bontà* ci guarda, d'un tratto, *cogli occhi* di un amico che ci conforta, o la indoviniamo alla nostra volta sentendoci il cuore riboccante di riconoscenza; in tutti e tre i casi è una rivelazione misteriosa di un mondo migliore dell'ordinario, del regno dello spirito, dell'ordine ideale. Sia esso nel mondo o fuori del mondo, in noi o a sè, non ci tocca ora di indagare.

poichè dice, che in esso non fu posto alcun nuovo principio della moralità, ma soltanto una *nuova formola*. Ma chi vorrebbe introdurre anche un nuovo principio di tutta la moralità, ed esser quasi il primo a trovar questa? Come se prima di lui il mondo avesse ignorato che sia il dovere, o fosse stato in errore universale... », ecc.

KANT, *Kr. d. pr. V.*, pag. 8.

(1) E. Kant stesso ammette che l'ideale è l'amore della legge, ideale però irrealizzabile per delle creature finite, onde si attiene al *rispetto*.

Kr. d. pr. V., pag. 87-90.

Ma questo principio della volontà morale non si può evidentemente formulare ed esprimere *in una forma astratta universale*.

Infatti E. Kant medesimo scrive:

“ Così dunque, nella conoscenza morale della ragione umana “ comune, noi siamo arrivati a ciò che ne è il principio „ (vero; a ciò che noi chiamiamo promiscuamente e imperfettamente: senso morale, senso del dovere, rispetto alla legge, amor del bene), “ principio che per certo essa *non concepisce così separato in una forma universale* „ (la sottolineatura è nostra), “ ma che ha però sempre realmente davanti agli “ occhi e che adopera come regola del suo giudizio „. E pretende che la ragione “ con quel compasso in mano „ abbia “ in tutti i casi che sopravvengono, piena competenza per “ distinguere ciò che è bene da ciò che è male, ciò che è “ conforme da ciò che è contrario al dovere, purchè, anche “ senza insegnarle la minima cosa nuova, la si renda soltanto “ attenta, come faceva Socrate, al suo proprio principio... „ (1).

E certo non vi ha altro criterio distintivo del bene e del male fuori che la coscienza, come voleva Socrate, che si può dire, per questo verso, il creatore della morale. La coscienza, al di sopra dei nostri interessi e delle nostre passioni che ci rendono facilmente ciechi alla luce del vero e sordi ai consigli della bontà, ci dice quello che, a nostro dispetto e a nostro scorno, è la verità, quello che è buono e bello, giusto ed onesto di pensare e di fare. Ma il criterio della nostra coscienza per giudicare del bene o del male morali (cioè intenzionali, finali, formali nel senso spiegato nelle prime pagine del presente capitolo) non è diverso da quello per giudicare del bene e del male comuni, ordinarii, esteriori, materiali (nel senso c. s.); nella quale conoscenza giovano — e li cito alla rinfusa — il tatto, il discernimento, il buon senso, la coltura, l'educazione, il cuore come l'ingegno, l'esperienza concreta come la ragione astratta. In altre parole, il bene e il male morali, se pure sono una specie a sè, appartengono allo stesso genere del bene e del male comuni; ciò che è conforme al dovere è ciò che l'istinto, la ragione,

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 403, 34.

l'esperienza ci suggerirono che è bene di fare; perchè ciò che è conforme al dovere è ciò che ubbidisce alla legge, la quale in tanto sarà morale, in quanto non vorrà il male.

È un circolo? Inevitabile. Non una formola morale è perfetta e la formola Kantiana non è punto più solida delle altre. Tutte le formole morali infatti vanno *intese bene*, con piena simpatia verso chi le ha dettate, cioè mettendoci esattamente nelle disposizioni di animo da lui volute, altrimenti se ci si attiene alla lettera della legge, nulla è più facile che interpretarla in modo, da condurla ad una significazione ben diversa da quella originaria. Senza questa opportuna avvertenza, nessuna formola è impeccabile. L'interesse degli utilitaristi bisogna saperlo intendere. La simpatia per cui non dobbiamo fare agli altri ciò che non vorremmo fatto a noi stessi va intesa a dovere. Vorreste voi che un giudice non condannasse più alcuno per non essere condannato, o un professore non rimandasse alcun alunno, pensando quanto rincrescerebbe a lui di essere respinto in un esame? Non fare agli altri quello (s'intende: di ingiusto e di disonesto) che non vorremmo fatto a noi stessi. E fare agli altri quello (s'intende: di onesto e di giusto) che vorremmo fatto a noi stessi. Ma che cosa sono il giusto e l'onesto?

Non altrimenti ci possiamo comportare con la formola Kantiana. Noi — *se siamo buoni* — non possiamo volere erigere la nostra massima a legge universale, qualora riconosciamo la nostra massima come sovversiva. Ma altri può ben dire: *pereat mundus!* e volerlo egualmente. Il suicida ad es. può ben volere la morte universale. Che se E. Kant ci fa notare, come infatti, senz'avvedersene, gli accade di fare, che, nel caso del mentitore, del falso testimonio, ecc., le conseguenze ricadrebbero su di lui medesimo, allora osserveremo, come del resto è stato detto, che a questa stregua, nel campo materiale, la morale Kantiana è anch'essa una morale utilitaria, anzi addirittura egoistica!

* * *

Così qui, come nella Critica della Ragion pratica, balza fuori la famosa formola di E. Kant senza che il lettore

possa dirsi convenientemente preparato ad accoglierla. Fa anzi al lettore, pare a noi, l'impressione di cosa già pensata e voluta, di una intuizione avuta dall'A. non si sa quando e come, che egli trae fuori dalla memoria già pronta e preparata, che infatti non risulta, ch'egli non *ricava* dal discorso precedente. Onde il nesso logico del sistema risulta forse più evidente che in lui nei suoi espositori:

“ Se noi infatti da quel complesso di leggi pratiche che diciamo dovere, togliamo per astrazione.... gli oggetti materiali del dovere, resta semplicemente la *forma* della volontà... E quale è questa forma? Noi l'abbiamo veduto: la razionalità, il carattere del valore universale e necessario „, ecc. (1).

Ma la razionalità, già l'abbiamo osservato, è il carattere formale della condotta umana così in arte, per lo meno, che in morale, nella tecnica come nella scienza, nell'economia, nell'igiene, nella pedagogia, in tutto! In ogni cosa chi voglia agir bene, chi voglia lasciare una buona memoria di sè, chi voglia esser portato ad esempio altrui, chi voglia premunirsi contro le presunte critiche troverà nella ragionevolezza della condotta un'arma di difesa contro le censure, un argomento per tappar la bocca agli avversari, per potersi sempre trincerare dietro la frase: “ ho agito secondo le regole d'arte, ho agito come l'esperienza e la ragione suggerivano od anche solo come la ragione, che può anche essere, contro tutte le regole, innovatrice di nuove regole, ma soprattutto ho agito in modo come ognuno al posto mio avrebbe dovuto agire, con carattere non personale, immediato, utilitario, ma universale „. E perciò come l'universalità o la necessità della condotta è generale, così ci sono doveri anche fuori della morale propriamente detta, doveri artistici e tecnici, doveri teoretici e logici, necessità razionali, al rispetto delle quali il critico potrà sempre richiamare il criticato. La razionalità non è dunque la *forma* specifica della condotta morale; ma questa noi troveremo piuttosto, come già abbiamo detto, in un *atto d'amore*, nella volontaria e volenterosa sottomissione alla legge, in un supremo criterio o bisogno d'agire secondo

(1) Cfr., ad es., il MARTINETTI, op. cit., pag. 4.

certe regole, creato ed educato in noi da convinzioni speciali, da una fede propria, dalla fede e dalla volontà del *bene* per il bene (1).

“ Qui „ osserva E. Kant, “ non si può considerare senza
 “ ammirazione come nell'intelligenza comune della umanità
 “ la facoltà di giudicare in materia pratica prevalga di molto
 “ sulla facoltà di giudicare in materia teorica. Nell'uso di
 “ quest'ultima, quando la ragione comune osa allontanarsi
 “ dalle leggi dell'esperienza e delle percezioni dei sensi, si
 “ smarrisce in manifeste assurdità e contraddizioni con sè
 “ stessa, per lo meno in un caos di incertezze, di oscurità e
 “ di inconseguenze. In materia pratica, al contrario, la facoltà
 “ di giudicare comincia appunto a ben manifestare i suoi
 “ vantaggi alloraquando l'intelligenza comune esclude dalle
 “ leggi pratiche tutti gli impulsi sensibili. Essa diviene allora
 “ anzi molto sottile, sia che voglia cavillare „ (specialmente,
 “ diremmo, per cavillare) “ con la sua coscienza o con altre
 “ pretensioni intorno a ciò che dev'essere considerato onesto,
 “ sia che voglia per propria istruzione determinare con esat-
 “ tezza e sincerità il valore delle azioni „ (2). Ma è proprio
 “ vero? Queste parole, belle indubbiamente ma rispondenti
 “ solo ad un aspetto del vero, han bisogno di essere integrate
 “ secondo noi dall'osservazione del nostro Machiavelli che
 “ gli uomini ancora che si ingannano ne' generali, nei par-
 “ ticolari non si ingannano „ (3). Infatti suole accadere preci-
 “ samente la stessa cosa così in arte come in scienza, come in
 “ morale. Finchè si tratta dei particolari, la ragione umana
 “ brilla di altrettante virtù quante sono l'avvedutezza, l'acume,
 “ la penetrazione; ma ciò sinchè la ragione è sorretta dalle
 “ percezioni e dalle osservazioni dei sensi, dai dati di fatto
 “ dell'esperienza; sinchè, anche in materia morale, la ragione
 “ non s'allontana dalla materia stessa delle azioni, investigando
 “ sino alle più lontane conseguenze gli effetti di esse o risa-
 “ lendo sino alle più riposte intenzioni di chi ha agito, per

(1) « la seule loi absolue est la loi de la vertu » (FEUERBACH).

LÉVY, op. cit., pag. 177.

(2) *Gr. z. Met.*, pag. 404, 10.

(3) *Discorsi sopra la prima Deca di T. Livio*. Cap. XLVI.

imbattersi nella contraddizione o nell'inganno volontario. Così sin che si tratta di giudicare di un'opera d'arte o di criticare questo o quel lavoro scientifico, od anche semplicemente questa o quella affermazione o proposizione. Ma allora quando anche in morale, come in estetica, o nel sapere, dalle verità particolari dobbiamo elevarci alle verità generali, non è proprio la stessa cosa? La storia dei sistemi pratici non è altrettanto significativa di quella dei sistemi teorici? Noi non ci vediamo proprio nessuna differenza.

IV.

Intermezzo.

Un presupposto indispensabile della Metafisica dei costumi è che la legge morale sia *a priori* (1). E. Kant non si dà troppa pena di giustificare a lungo un tale presupposto. Egli si limita ad affermare che la legge morale enuncia non ciò che è, ma ciò che dev'essere; ch'essa esprime una verità indipendente dalle circostanze particolari e ch'essa vale per tutti gli esseri ragionevoli; ch'essa è necessaria ed universale, cioè vale per tutti i casi e tutte le intelligenze (2).

“ Se noi abbiamo „, egli dice, “ derivato sin qui il concetto “ del dovere dall'uso comune della ragione pratica, non bisogna “ sogna per nulla concludere che noi lo abbiamo trattato “ come un concetto empirico „ (3). È troppo difficile in verità, nella pratica esteriore, distinguere dalle altre una sola azione, compiuta non solo secondo il dovere, ma *per il dovere*. “ Ecco “ perchè „, dice egli, “ vi sono stati in tutti i tempi filosofi “ che hanno assolutamente negata la realtà di questa intenzione “ nelle azioni umane e che hanno attribuito tutto a un “ amor proprio più o meno raffinato..... „. E poco dopo soggiunge: “ è assolutamente impossibile stabilire per espe-

(1) « Ciò che potrebbe accadere di più dannoso a queste ricerche sarebbe che qualcuno facesse questa scoperta inattesa che non vi ha affatto una conoscenza *a priori* e che non ce ne può essere », dirà egli stesso nella *Critica della Ragion pratica*, V, pag. 12, passo citato in DELBOS, pag. 344.

(2) DELBOS, op. cit., pag. 344.

(3) *Gr. z. Met.*, pag. 406.

“ rienza con assoluta certezza un sol caso, in cui la massima
 “ di una azione, per altro conforme al dovere, sia unicamente
 “ derivata da principi morali e dalla rappresentazione del
 “ proprio dovere „.

Il passo è veramente importante. Noi non possiamo infatti — come si suol dire volgarmente — “ fare il processo alle intenzioni „. Noi possiamo bensì a forza di successive esclusioni, eliminare le intenzioni meno probabili, e arrivare così, nel giudicare delle intenzioni altrui, a congetturare il vero, con una maggiore o minore approssimazione. Ma non possiamo mai essere matematicamente certi che le cose stiano come le supponiamo. Insomma, nessuno può leggere il pensiero altrui, e nessuno può penetrare nel “ foro interiore „ di un altro. Spesso non sappiamo noi stessi decifrare, per dir così, i “ geroglifici „ del nostro proprio cuore.

Ma ci pare che dal passo citato si possa ancora ricavare un'altra osservazione. E. Kant vi riconosce implicitamente quanto è profondo il mistero del cuore umano, come vi si intrecciano i motivi d'indole varia che possono agire su di esso. Onde il fatto che, nella pratica quotidiana, chi voglia propugnare il bene, deve contentarsi di una morale abbastanza impura, intrisa di egoismo, di utilitarismo, di calcolo. Questo ha riconosciuto nella sua politica saggezza anche la Chiesa, attraverso ai secoli. La realtà è per sua natura complessa e sincretistica; onde la ragione del sincretismo di tutti coloro, che, lasciate le dispute teoriche, debbono scendere all'azione pratica.

Noi crediamo infatti assai rare le azioni, anche conformi al dovere, compiute realmente *per il dovere*. E non può essere altrimenti. Sempre abbiamo pensato che la Morale non ha e non deve avere meno dignità che la Scienza o l'Arte. Quindi — per principio — deve essere altrettanto rara la perfezione morale, quanto sono rari per lo meno gli animi veri di poeta e le teste di studiosi originali, da non confondere coi molti ripetitori e rivenditori al minuto di scienza spicciola.

Diremo di più: lungi dall'essere codesto un fatto scoraggiante, è anzi un motivo di ammirare viemmeglio la nobiltà della nostra natura. Se fosse così facile la vittoria del dovere su l'amor proprio e su tutte le altre nostre passioni, l'uomo

diventerebbe troppo facilmente una marionetta mossa da un sol filo: non temiamo di scandolezzare il lettore dicendo che una società di automi agenti unicamente per il dovere, diventerebbe presto la più antipatica delle società possibili, una noiosa accozzaglia di freddi pedanti settari, da far desiderare davvero un po' di sincera e spontanea scapigliataggine! Nè credo verrebbe maggiore impulso al bene, quando si potessero recidere i tendini che legano il dovere all'amor proprio, alla pietà, ai sentimenti tutti dell'uomo. Il dovere troppo *purificato* diventa una vuota astrazione, o un imperativo esteriore impostoci dal macchinista supremo, ma, non avendo più alcun addentellato con la nostra complicata psiche, quasi non ci appare più opera nostra. Noi riteniamo all'incontro che al dovere piovano altrettanti nobili impulsi anche da quello che troppo spesso si battezza per *amor proprio*. Quanto è bella la satira che il poeta italiano (1) fa di quei filosofi che,

(1) Cfr. CARLO GOZZI, *L'Augellino Belverde*, Atto I, Scena IV, in cui ragionano o sragionano *Renzo* e *Barbarina*, i due giovani raccolti ed allevati da *Smeraldina*, con *Smeraldina* stessa:

SME. Cari i miei figli, so che non darete
Orecchio alcuno all'asino furfante
Di mio marito.

RENZO. Ma, siam vostri figli,
O no?

SME. No, non lo siete. Avete inteso
Già le vostre vicende; ma che serve?
V'ho allattati, allevati come figli;
Non dovete staccarvi dal mio seno.

BARB. No, Smeraldina. I benefizi vostri,
Se avrem fortuna, fieno compensati.
Non è dover, che chi del vostro sangue
Non nacque, resti ad aggravar la vostra
Famiglia meschinetta, ad onta massime
Del vostro sposo. Io già tra me suppongo,
Che del distacco nostro voi proviate
Qualche amarezza. *Questo dispiacere
Nasce in voi solo per la consuetudine
Del conviver con noi, dal far riflesso
Che a noi dispiaccia d'esser discacciati,*

come appunto dice E. Kant, " hanno attribuito tutto a un
 " amor proprio più o meno raffinato „ (pag. 406)! Ben venga

*D'andar raminghi. Voi pensar dovete
 Che 'l dispiacer che dentro a voi sentite
 Nasce dall'amor proprio che in voi regna.*

SME.
 BARB.
 Come, amor proprio? che parlar è questo?
 Sì, Smeraldina; voi sentite affanno,
 Che noi partiamo; *dunque voi cercate*
 Che ci fermiam *per sollevare voi stessa;*
Dunque cercate un beneficio a voi.
 Non vaneggiare; qui non c'è risposta.
 Sappiate che 'l fratello Renzo ed io,
 Quando andiamo nel bosco, leggiam sempre
 Riflessi filosofici sull'uomo,
 E conosciamo a fondo ogni sorgente
 Di tutte quante son le azioni umane,
 Nè ci facciam di nulla meraviglia.
Del vostro dispiacer già non c'abbiamo
Nessun obbligo al mondo, perchè nasce
Dall'amor vostro proprio. Moderatelo,
 Se v'è in poter, con la ragione. Noi
 Con somma indifferenza andiamo via.
 Se faremo fortuna, avremo a mente
 Quanto per noi faceste, state certa.
 Vi rimunereremo per le leggi
 Di società, ma non giammai per obbligo.
 Ritiratevi, addio.

RENZO.

Brava, sorella.
 Siete brava filosofa, e assai bene
 Della pretesa umana separate
 L'intrinseco valore dalle leggi
 Di società. Mia cara Smeraldina,
 Il ciel vi dia salute; andate in casa
 Con quello sposo che v'han stabilito
 Di società le leggi, e procurate
 Di sviluppar da' sensi la ragione,
 Se mai potete, e di frenar con questo
Quell'amor proprio che vi dà tormento.
 Ritiratevi, addio.

SME.

O frasconcelli
 Senza giudizio! che parlar è il vostro?
 Che amor proprio? che ragioni umane?

quell'amor proprio che ha pietà dei mali altrui, quell'amor proprio che ti rende disinteressato, caritatevole, paziente,

Che società? che leggi? chi v'insegna
A pensare e a parlar in questa forma,
Ragazzi matti?

BARB. (ridendo forte) Ah, ah, ah, fratello,
La si riscalda, senti. Che disgrazia
È non esser filosofi!

RENZO. *Amor proprio,*
Smeraldina, v'accende. Ritiratevi,
E non vi fate svergognar qui in strada
Dalle persone che potrien passare,
Colte e spregiudicate.

SME. Ah, giuro al cielo,
Che, se credeva d'allevar due ingrati,
Vi lasciava annegar nel fiume. Dunque
Fu per amor di me medesma ch'io
Di là vi trassi, e non lasciai negarvi?

BARB. Che dimande son queste? Non v'è dubbio.
In voi stessa sentiste del piacere
Di far l'azione, e per ciò la faceste.

SME. Per allattarvi mi svenai; spogliata
Mi son per rivestirvi; dalla bocca
Mi trassi 'l pane per nodrirvi insino
A quest'età; per voi mille afflizioni,
Mille angosce ho sofferte; *ed avrò fatto*
Tutto per amor proprio?

RENZO. Voi mi fate
Rider di gusto. Ah, ah, ah, sì certo,
Per amor di voi stessa. V'ha occupata
Il fanatismo d'un' azione eroica.
Quella dolcezza che in voi sentivate
Di quell'azion, l'idea di guadagnarvi
Dominio sopra noi, sempre vi mosse
Ad operar per amor proprio.

SME. O cielo!
Dunque non ho con voi merito alcuno
Di quanto feci?

BARB. Smeraldina, adagio.
L'intrinseco valore dell'azione
Non vi dà nessun merto. Se avrem sorte,
Procureremo d'adattarci l'animo

tollerante, benefico; ben venga! quell'amor proprio che ti fa trattar bene uomini e bestie! che ti spinge a gettarti nell'acqua o nel fuoco per salvare un tuo simile!

Del resto, la verità di quanto abbiamo detto, risulta anche da un raffronto coll'arte. La formola "l'arte per l'arte", (1) e quella "il dovere per il dovere", ossia: "la morale per la morale", si rassomigliano e si equivalgono, in quanto egualmente ci paralizzano nel formalismo, che può diventare la delizia di esteti raffinati o di teorici puri, ma non può mai accostarsi alla vita, fecondarla ed esserne fecondato.

*
* *

Resta tuttavia giustificato, sotto il rispetto soggettivo, il lamento di E. Kant che non possiamo penetrar più addentro in noi stessi, per discernere il vero motivo determinante delle nostre azioni medesime. Poichè se taluna volta le attribuiamo al principio morale del dovere, non siamo però mai sicuri che altri elementi non siano entrati a far parte dei motivi determinanti.

Le sue parole sono precisamente le seguenti:

"Perchè accade talvolta veramente il caso che, malgrado "il più scrupoloso esame di noi stessi, noi non troviamo as-

Di società alle leggi, ed averete
Ricompensa a quel danno che vi siete
Fatto *per amor proprio*.

SME. (furiosa)

Io maledico

Il punto, in cui *per troppo amar me stessa*,
Tanto ho penato ad allevare due ingrati,
Due matti da legar, che m'abbandonano
Con tanta indifferenza e ingratitudine.
Se mai nessun più aiuto che s'annega,
Se mai vesto nessuno ch'abbia freddo,
Se mai più faccio un soldo d'elemosina
A chi si muor di febbre, o fame, o sete,
Poss'esser tanagliata, strangolata,
Tagliata a pezzi, ed arsa un'altra volta!

(1) Vedasi su *L'arte per l'arte* il discorso del prof. FRANCESCO D'OVIDIO, letto nella seduta reale dell'Accad. d. Lincei, l'anno 1905.

“ solutamente nulla, all'infuori del principio morale del do-
 “ vere, che abbia potuto essere così potente da spingerci a
 “ questa o a quella buona azione, a questo o a quel grande
 “ sacrificio, ma non si può però concludere con certezza, che
 “ realmente non sia stato un segreto impulso d'amor proprio,
 “ quello che, sotto al semplice miraggio dell'idea del dovere,
 “ fu la vera causa determinante della volontà; in verità
 “ noi ci lusinghiamo volentieri attribuendoci falsamente un
 “ principio di determinazione più nobile, ma realmente noi
 “ non possiamo giammai, anche coll'esame più rigoroso, pe-
 “ netrare interamente sino ai nostri più segreti impulsi; ora
 “ quando si tratta di valore morale, l'essenziale non è punto
 “ nelle azioni che si vedono, ma nei principî interni del-
 “ azione che non si vedono „ (1).

È questa una pagina di grande acutezza psicologica, tra
 le molte consimili di E. Kant, che fu soprattutto grande nel-
 l'analisi. La cosa è vera: valgano, a dilucidarla ancora, due
 esempi: l'uno positivo, l'altro negativo.

Un tale, che ha moglie, ma non ha figli, ed ha per contro
 mezzi sufficienti (non importa quali, giacchè il sufficiente è
 relativo allo stato e ai bisogni di ognuno) per allevare un
 figliuolo, vuole adottare e adotta infatti un orfano o un'or-
 fana. Non so veramente se, stando alla dottrina kantiana,
 egli faccia un'azione virtuosa: sì, se si pensa che Egli nella
 “ Dottrina della virtù „ vuole che l'uomo si proponga il per-
 fezionamento proprio e la felicità altrui. Egli infatti, ri-
 dando a un bambino che non ha una famiglia, un padre e
 una madre affettuosi, circondandolo di cure e di amore, pro-
 curandogli uno stato, un'educazione *buona* (si spera, perchè,
 secondo Kant, che cosa sarà il buono e il cattivo?), un av-
 venire — tutte considerazioni però che hanno attinenza alla
materia — indubbiamente gli si fa del *bene*. Si potrebbe
 anche oltrepassare l'idea kantiana: nel fare tutto ciò oltre
 a procurare all'orfano la felicità, o almeno i mezzi di una
 modesta felicità, quale è consentita agli uomini di procurare,
 si provvede al suo *perfezionamento* — che E. Kant vuol
 riservato per noi, ma si può anche largheggiare altrui —

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 407, 4.

tanto più se le attitudini intellettive e morali degli adottanti possono essere una buona garanzia di una costante e perfetta direzione. Pare adunque che si tratti, in complesso, di una buona azione. Resta a vedere il principio formale di tale azione. L'adottante può anche volere che la sua massima diventi universale? Eh sì! se tutti, nel suo caso, facessero come lui, non ci sarebbe più bisogno di orfanotrofi, si sostituirebbe alle condizioni artificiali, spesso inefficaci del convitto, il naturale e caldo "ambiente", della famiglia. Ma sono ancora tutte considerazioni materiali. Non so se E. Kant avrebbe deposto in favore della razionalità e dell'universalità del caso. Ad ogni modo non occorre spingere più oltre la discussione. Prendiamola per una buona azione.

Vediamone i motivi. Per quanto frughi in sè stesso, il soggetto che abbiám scelto non trova altro motivo che questo: "non ho pensato a me, ho intuito che era una buona cosa, non son mancati i critici a farmi riflettere ai pericoli e ai rischi dell'impresa. ho sentito il dovere di farlo e l'ho fatto"; ma poi, frugando ancora, si domanda: ma perchè l'ho fatto? non per me: io, per quanto sia inclinato ad amare i bambini e mi sia affezionato a questo che ho preso e che ora considero come mio, potevo anche vivere felice, senza figliuoli; potevo anche colmare il vuoto col trattenere a casa a intervalli questo o quel nipotino, questo o quel figliuolo di amici e conoscenti; l'ho fatto per mia moglie, per amor suo, per sua consolazione; dunque ancora per me, per amor proprio. I motivi miei non sono stati così puri come avrebbe voluto il signor Kant. Perchè non ho voluto prendere all'ospizio un bambino deforme o malato? perchè ho posto delle condizioni al mio atto? perchè non ho spinto il mio eroismo sino al sacrificio? perchè non ho sentito il dovere di allevare, favorire, educare, adottare un essere a cui non avrei mai potuto affezionarmi, che mi avrebbe sempre ispirato un'invincibile ripugnanza? per che sorta di orgoglio l'ho voluto carino, passabilmente sveglio, simpatico insomma? ma, del resto, io ne son sicuro, se avessi avuto il coraggio di adottare un mostro, io me gli sarei affezionato e, se non io, certamente mia moglie gli si sarebbe affezionata lo stesso. Come fare a compiere il dovere per il dovere?

Un altro esempio, negativo:

Un tale è innamorato perduto della moglie di un altro. Ma vince la sua passione: non cade. Perché? egli crede davvero a un certo punto di aver sentito la voce del dovere: "tu non devi! „.

La ragione lasciamola, con buona pace del lettore, un poco da parte. Questa volta saremo, spero, d'accordo con la massima kantiana: Agisci in modo che tu possa anche volere che la tua massima diventi universale. Ma poi lo stesso soggetto si domanderà: Il dovere? o non piuttosto la paura del marito? o il pensiero delle conseguenze? o la ripugnanza alla menzogna? o il timore di guastare il proprio amore? Cento altri motivi gli si affacceranno. Per quale mai ha egli agito, o meglio s'è astenuto dall'azione? Forse per un segreto impulso di compassione per la presunta sua vittima, per cui l'amor suo, purificandosi, è giunto al sacrificio di sè stesso? (1).

È un fatto però che " non si può rendere a quelli che deridono ogni morale come una chimera dell'immaginazione umana, che s'esalta da sè stessa per presunzione, un ser- vizio più conforme ai loro desiderî di questo: di conceder loro che i concetti del dovere (così come per comodità si crede facilmente che sia anche di tutti gli altri concetti) debbono essere derivati esclusivamente dall'esperienza, perchè così si prepara loro un sicuro trionfo „ (2).

Pur concedendo per amore dell'umanità che la maggior parte delle nostre azioni siano conformi al dovere, se ne esaminiamo da vicino il principio e il fine, dappertutto ci urtiamo nell'egoismo (3). Qui E. Kant pare ispirarsi a La Rochefoucauld, a Helvétius, o " a quei libricciuoli filosofici „ cui allude argutamente il poeta italiano (4). Nè per questo occorre

(1) Il motivo, sotto il rispetto soggettivo, quando si tratta di giudicare dell'intenzione — che è quella che dà veramente il valore morale all'azione — ha, come ben nota il Kant, una importanza essenziale. Ma osserviamo, che sotto il rispetto oggettivo, ha ben grande importanza il fatto dell'azione o dell'astensione in sè. La morale soggettiva o dell'intenzione non deve troppo perdere di vista l'aspetto oggettivo, quello che il nostro buon Machiavelli chiamava *la realtà effettuale* delle cose.

(2) *Gr. z. Met.*, pag. 407, 17.

(3) *Gr. z. Met.*, pag. 407, 25.

(4) Cfr. la nota a pag. 60.

“ un nemico della virtù „ — ma basta essere “ un osservatore di sangue freddo „.

Eppure, noi sentiamo bene che questa non è tutta la verità; onde quel pessimismo, sia pur geniale, che ci può momentaneamente sedurre, alla fine ci ripugna e ci muove a sdegno. Ci sono pure azioni sincere, azioni dovute a un principio morale, e non già a un semplice giuoco o a un complicato calcolo di interessi e di passioni. Ci basta ad ogni modo che siano possibili. Ma se vogliamo credere “ alla pura lealtà dell'amicizia „, alla sincerità, alla generosità, all'amore che non si vende, al sacrificio, all'eroismo, dobbiamo credere che tali doveri sono anteriori ad ogni esperienza, nell'idea di una ragione che determina la volontà secondo principî *a priori* (1).

L'ideale è in noi, non nelle cose esterne. L'uomo è morale, in quanto è ragionevole. Il “ mondo „ (in un certo senso) serve piuttosto a guastare che a educare l'intima potenza morale. Non vi giovano che scarsamente gli esempi medesimi: l'uomo veramente morale non è e non può essere un imitatore pedissequo. La moralità sta nella nobiltà dell'animo, nella delicatezza della coscienza, che si può trovare ovunque, nel tugurio come nel palazzo, nella società o nella solitudine.

*
*
*

Ancora un altro passo importante:

“ Se si aggiunge, che, a meno di contestare al concetto di morale ogni verità e ogni relazione con qualsiasi oggetto possibile, non si può disconoscere che la legge morale abbia un significato a tal punto esteso da dover valere non soltanto per gli uomini, ma *per tutti gli esseri ragionevoli in generale*, non soltanto sotto condizioni contingenti e con eccezioni, ma con una *assoluta necessità* (2); così è chiaro che nessuna esperienza può indurre a concludere anche soltanto alla semplice possibilità di tali leggi apodittiche. Perchè

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 408.

(2) Cfr., a questo riguardo, MARTINETTI, op. cit., pag. 21.

“ con quale diritto potremmo noi erigere in oggetto di un
 “ rispetto illimitato, quale prescrizione universale per ogni
 “ natura ragionevole, ciò che forse non vale che nelle con-
 “ dizioni contingenti dell’umanità? „ (1).

Non si può negare, a questo punto, l’*altezza*, la *purità* della concezione morale di E. Kant. Questa è la ragione per cui si è imposta, nonostante tutte le difficoltà e le imperfezioni e le contraddizioni delle sue opere. Coll’estendere i valori morali non solo agli uomini, ma a tutti gli esseri ragionevoli (2), egli si pone altrettanto dall’alto, quanto per lo meno chi disse: “ Non vi pensate che io sia venuto a metter
 “ pace sopra la terra; non son venuto a metter pace, ma
 “ guerra. Imperocchè son venuto a dividere il figlio dal padre,
 “ e la figliuola dalla madre, e la nuora dalla suocera „ (3).

Il che ci pare voglia dire: la mia legge è superiore alle contingenze umane; al di sopra dei nostri umani affetti, vi è un ideale più alto, una ragion morale universale, dinanzi alla quale i nostri umani affetti non contano nulla; ne soffrano essi, piuttostochè ne debbano soffrire la Verità, la Giustizia, la Carità.

A queste conclusioni giunse E. Kant colla considerazione d’una morale a-prioristica (4).

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 408, 12.

(2) Invano gli fu contestato che da una sola specie non possiamo argomentare quel che possa convenire a tutto un genere.

(3) *S. Matteo*, X, 34, 35.

(4) « La filosofia di Kant acquista così, come rettamente è stato avvertito » — (e l’A. cita il Paulsen e il Vidari) — « un carattere metafisico religioso e si accosta al platonismo. L’uomo appartiene a due mondi, al sensibile e all’intelligibile: la vita sensibile non è che la parvenza della vita intelligibile, che è la vita vera e più alta, ma, nella condizione umana, inaccessibile alla conoscenza: appartenere a questa vita soprassensibile già nel seno dell’esistenza sensibile, far convergere verso di essa le tendenze sensibili — ecco la vera moralità » « Il merito essenziale di Kant è appunto questo: nell’aver posto il centro di gravità della morale nel trascendente senza aver bisogno per questo di affidarsi a dubbie e pericolose speculazioni trascendenti. Egli ci preserva così tanto dall’empirismo, che non vede come la realtà data, lungi dal costituire l’essere unico e definitivo, non abbia altro compito che di rinviarci, per mezzo dei suoi elementi formali, ad una realtà più profonda;

*
*
*

Tuttavia, anche la morale che si può desumere dalle condizioni empiriche esteriori può recare qualche considerazione non trascurabile. Il mondo reale è tutto un groviglio di bisogni, inclinazioni, tendenze, desideri, affetti, passioni, voleri, fini. Ma, poichè il mondo non si distrugge, anzi procede, si sviluppa o, come fu un giorno di moda il dire, si evolve, ciò vuol dire che esiste tra i bisogni, le inclinazioni, ecc. una possibile armonia. Se le ragioni del pessimismo avessero mai trionfato, il mondo sarebbe finito. Vi è dunque una legge naturale di conservazione e di ascesa. Come ogni specie tende a conservarsi, così ogni "organismo", ogni istituzione creata dalla ragione umana tende alla sua volta a conservarsi, a progredire, a farsi sempre più rispondente alle necessità e ai bisogni umani.

Il bene adunque, prima che un'idea, è un fatto. E, considerato sotto questo aspetto oggettivo, è un sistema di rapporti necessari. Noi diciamo che è possibile la scienza, solo perchè la realtà è razionale: ma si potrebbe aggiungere: la ragione è però anche pratica: il mondo è razionale, dunque, e *morale*.

*
*
*

" Non si potrebbe inoltre „ ancora scrive E. Kant " rendere un più cattivo servizio alla morale che volerla far derivare da esempi. Perchè ogni esempio che mi sia proposto, deve esso stesso essere giudicato prima secondo i principî della morale..... „ (1). Verissimo; furono infatti i suoi

quanto dal soprannaturalismo volgare, che trasferisce in questa realtà superiore elementi e condizioni che fuori dell'ordine sensibile non hanno più alcun senso » (*K. d. pr. V.*, 70, 71).

Cfr. P. MARTINETTI, op. cit., pag. 27, 28.

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 408, 28.

esempi che servirono come strumenti di demolizione del suo sistema, in mano ai suoi avversari.

E combatte, con eguale ardore, l'eclettismo confusionario, che ora pone innanzi il principio della perfezione ora quello della felicità, qui il sentimento morale, là il timor di Dio, in una meravigliosa confusione (1). Argutissima osservazione. Ma l'eclettismo è la prova che " gli uomini ancora che si ingannino nei generali, nei particolari non si ingannano „ (2); onde pur ascoltando individualmente la interna voce del dovere, non sanno e non possono interpretarla, analizzarla nei suoi elementi, e sentendoci ora un poco del *rispetto* kantiano che è quasi *timore*, ora un po' più di calore che è quasi *amore*, cercano a volta a volta di colpire nel segno. Non accadde forse allo stesso Kant, dopo di aver tanto criticato l'elemento della *perfezione* e rinnegato quello della felicità (qui nella *Fondazione* e quindi nella *Critica della Ragion pura*), d'averli poi accolti tutti e due nella formola adottata nella *Dottrina della virtù*?

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 410.

(2) MACHIAVELLI, cit. a pag. 56.

Definizioni.

A questo punto finalmente ci imbattiamo in un gruppo di definizioni che meritano di essere studiate. Sono le definizioni della Volontà, del Buono, del Gradevole, del Bisogno e dell'Interesse.

“ Ogni cosa nella natura agisce secondo leggi „, scrive E. Kant. “ Soltanto un essere ragionevole ha facoltà di agire secondo la rappresentazione delle leggi, vale a dire secondo principî, cioè, con altre parole, ha una *volontà* „. Donde si ricava che:

La volontà (degnà di questo nome) è la facoltà di agire secondo le rappresentazioni delle leggi.

“ E siccome per derivare le azioni dalle leggi è richiesta la *ragione*, così la volontà non è altro che la ragione pratica „ (1). E sta bene.

“ Nel caso in cui la ragione determina inevitabilmente la volontà, ecc..... la volontà è una facoltà di scegliere *sola-mente* ciò che la ragione, indipendentemente da ogni incli-

(1) « Kant semble prendre d'abord cette expression de *raison pratique* dans un sens indéterminé ; il n'identifie pas d'emblée la raison pratique à la raison morale ; même en maints endroits il tend à présenter la raison pratique comme un genre dont la raison pure pratique d'un côté, et de l'autre la raison techniquement ou empiriquement pratique sont des espèces, d'ailleurs entre elles irréductibles. Mais ce qui doit être établi par la démonstration ultérieure, c'est que seule la raison pure est véritablement pratique ». DELBOS, op. cit., pag. 348-49.

“ nazione, riconosce come praticamente necessario, cioè
 “ buono „ (1).

“ Ma se la ragione non determina sufficientemente la vo-
 lontà, se questa è ancora sottoposta a condizioni soggettive
 “ (o a certi impulsi) che non concordano sempre con le con-
 “ dizioni oggettive, in una parola se la volontà non è *in se*
 “ completamente conforme alla ragione (come accade real-
 “ mente agli uomini), allora le azioni che sono riconosciute
 “ necessarie oggettivamente sono soggettivamente contingenti,
 “ e la determinazione di una volontà tale conformemente a
 “ leggi oggettive è una *coazione*..... „ (2).

E. Kant ammette adunque:

1° la facoltà di desiderare inferiore, che egli chiama così,
 ma che è in fondo una volontà inferiore, *naturale* (3);

2° la volontà, sola degna di questo nome, che può essere
tutta buona (la volontà santa) o più o men buona (la umana);
 ma che è, ad ogni modo, una facoltà soprasensibile (4).

Ora a noi pare che qui egli moltiplichi artificiosamente le
 facoltà umane.

Se la volontà (superiore) può ancora essere sottoposta a
 certi impulsi e non essere interamente determinata dalla
 rappresentazione della legge, vuol dire che è ancora, in fondo,
 la stessa volontà inferiore. La volontà *non buona* è insomma
 la facoltà di desiderare, inferiore. La volontà, in quanto può
 e vuole determinarsi per il puro rispetto alla legge, è sempre
 buona. Non ci sono in noi che due sorta di volontà: la buona
 (che si determina pel dovere, per rispetto alla legge, per ciò
 che è praticamente necessario, pel bene oggettivo, necessario

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 412, 26.

(2) *Gr. z. Met.*, pag. 412, 35. Questa coazione è poi l'*imperativo* di cui
 ci occuperemo dopo.

(3) Cfr. Cap. I, pag. 8.

(4) « l'homme qui n'a pas de règle de conduite obéit aux penchants
 dont il subit l'impulsion et qui se succèdent en lui sans ordre; au contraire,
 les moralistes comme Kant ne s'attachent qu'à la forme vide de la loi et
 méprisent le contenu sensible. Ils sont dès lors obligés, pour être logiques,
 d'admettre une faculté qui ne soit déterminée que par la loi, indépendamment
 de toutes les tentations des sens: cette faculté est la volonté pure..... ».

Cfr. LÉVY, op. cit., pag. 174.

ed universale) e la cattiva (che cede agli impulsi, anche se contrari alla legge). O meglio, non c'è che una *sola volontà* che può volgersi al bene o al male, secondo che prevale in lei il criterio, cioè l'interesse per ciò che è buono universalmente, oppure il piacere, il tornaconto, l'interesse gretto, egoistico, personale, individuale, o ancora: l'interesse per ciò che, anche individualmente, è buono in eterno oppure l'interesse per ciò che ci seduce, ci attira, fuggacemente, momentaneamente; o ancora, secondo che partecipa o no a quell'ordine trascendente, ideale, di cui discorre il Martinetti nel passo citato dianzi, in nota.

Ma sulla dottrina delle *due volontà* avremo occasione di ritornare.

Buono è dunque ciò che è praticamente necessario. Si noti, come già si è osservato nel I capitolo di quest'opera, che *pratico*, in E. Kant, equivale a *morale*. E poco più oltre: "Buono è ciò che determina la volontà per mezzo di rappresentazioni della ragione, quindi non per cause soggettive, ma oggettivamente, vale a dire per mezzo di principi che sono valevoli per ogni essere ragionevole in quanto è tale „ (1). In altre parole, buono è il razionale; buona è la ragione. Quindi la volontà che si lasci ognora determinare o dominare dalla ragione è sempre buona. Questo è ancora da vedere, se la bontà, di cui è capace l'uomo, risieda proprio tutta nella ragione. E se la ragione sia sempre buona. Ma E. Kant *la intende in modo* che anche la ragione non è più per lui ciò che è per tutti gli uomini, ma è una ragione pura, una ragione speciale; onde si potrebbero distinguere in lui due ragioni, come due volontà; e in lui, che pure fu accusato, e lo confessò egli stesso, di amare per un certo verso le partizioni triadiche (2), per un altro verso trionfa il dualismo.

Oltracciò, si noti la continua oscillazione: un po' il *bene* è nella volontà, ossia nella ragione; un po' è nelle cose, cioè anche fuori della ragione e della volontà, se è ciò per cui ragione e volontà si determinano. Onde, l'abbiamo visto, non ebbe il coraggio di proclamare la volontà *l'unico bene*, ma

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 413, 18.

(2) Cfr. la nota a pag. 197 *Della Introd. alla Kr. d. U.*

soltanto il bene supremo, il che suppone che fuori di essa siano degli altri beni; e lo vedremo più tardi ricercare, brancolando, che cos'è il "sommo bene"...

La conclusione a cui si arriva, si è che:

La volontà (buona, s'intende) è la facoltà di determinarsi pel bene. Il bene è ciò per cui si determina la volontà. Questo è, in sostanza, il succo del pensiero kantiano. La tautologia, che abbiamo detto più volte (1) inevitabile, doveva uscir fuori ad ogni costo.

Il *buono*, è ancora E. Kant che parla, si distingue dall'*aggradevole*. "in quanto questo ha influenza sulla volontà "unicamente per mezzo della sensazione" (2) — dunque, come dicevamo. la volontà può anche determinarsi per altro che per la rappresentazione di leggi — saremmo curiosi di sapere per che cosa si determinerà allora la inferiore facoltà di desiderare — infatti la volontà oltre che per la rappresentazione di leggi, può determinarsi per la rappresentazione. o. se volete ancora, per la *ripresentazione* di *piaceri* di cui la memoria ha serbato il ricordo o di cui la immaginazione ci figura al vivo l'attrazione, o di beni infiniti, amorali o immorali, di cui l'esperienza e la stessa ragione (intesa nel senso comune in cui la prendono gli ordinari mortali) ci fanno consapevoli — "grazie", continua l'A. nostro "a cause puramente soggettive, valevoli soltanto per la sensibilità di questo o di quello. e non come principio della ragione valevole per "tutti" (3).

O che non era possibile uscire da questo intrico? Non bastava dire: Abbiamo due modi di determinarci: per cause soggettive o per cause oggettive? Il primo è amorale, quando non è immorale. Il secondo solo è morale; sia poi che ci lasciamo determinare pel bene oggettivo (cioè pel bene, per antonomasia) per la via della ragione e dell'intelletto o per la via del sentimento e del cuore.

Ma ciò è forse troppo chiaro e semplice e ciò che è chiaro e semplice (come ci scriveva, ad altro proposito, un illustre) "non è abbastanza filosofico"!

(1) Cfr. pag. 26.

(2) *Gr. z. Met.*, pag. 413, 21.

(3) *Gr. z. Met.*, pag. 413, 22.

*
* *

In una Nota a questa medesima fecondissima pagina E. Kant fa cenno ai concetti di “bisogno „ e di “interesse „, che dovevano imporsi fatalmente anche a lui:

“La dipendenza della facoltà di desiderare „ (o di volere. Egli evita abilmente di dirlo: ma, in sostanza, è la stessa cosa. Non per nulla queste distinzioni sono necessarie al suo sistema!) “dalle sensazioni si chiama *inclinazione*, e questa “dimostra, quindi, sempre un *bisogno* „. La dipendenza di una volontà, “capace di esser determinata in modo contingente dai principî della ragione, si chiama *un interesse* „ (1).

Altra distinzione arbitraria, per quanto necessaria al suo sistema! *Il bisogno*, pare a noi, *crea l'interesse*. Poichè, come abbiamo detto, la volontà è una sola; per noi tanto ciò che E. Kant chiama la facoltà di desiderare (o volontà naturale, inferiore), quanto ciò che egli chiama una volontà capace di essere determinata in modo contingente dai principî della ragione.... dipendono entrambe, non già però sempre ed unicamente dalle *sensazioni*, ma dai *bisogni*, che creano gli *interessi*. Anche quello morale — e lo ammette anche il Kant — è un “interesse „, anzi un supremo interesse, e cioè, per noi, un supremo bisogno.

Il “bisogno „ può passare inosservato, sino a un certo grado di intensità. Quando si rivela, non alla sensazione, ma alla sensitività, dà luogo a un malessere vago, che cessa se il bisogno è appagato, dando luogo a un vivo senso di soddisfazione e di piacere, o continua sino a diventare dolore, se non è appagato mai o contrastato duramente. Ma il bisogno può rivelarsi anche all'intelletto e alla ragione; che, attuando il malessere dell'attesa, si danno allora d'attorno a escogitare i mezzi della soddisfazione: e il problema muta natura, si sposta, passando dall'uno all'altro *strato* delle nostre facoltà; il bisogno non è più una sensazione o un sentimento, cioè una interiore percezione corporale o morale (affettiva);

(1) *Gr. z. Met.*, nota a pag. 413.

ma diventa un'*idea*; qualcosa di razionale. Il problema pratico (nel senso più basso e volgare della parola) diventa un problema teoretico. Il bisogno si trasforma nell'*interesse*. Non è più la primitiva "aspettazione „ dei sensi o del cuore, diventa un' "aspettazione „ della superiore psiche. In questo senso, saremmo disposti ad ammettere dei gradi inferiori e superiori nella naturale gradazione della volontà.

Nella volontà divina, dice E. Kant, non si può immaginare nessun *interesse*; quindi, aggiungeremo noi, nessun *bisogno*; quindi ancora nessun impulso, nessun affetto, nessuna gioia, nessun dolore, nessun motivo. In questa materia, lasciamo un poco che se la veda E. Kant. Noi, che non siamo veramente materialisti, non osiamo pensare nè dire che cosa ci sia o non ci sia in Dio. Certo è che *noi* conosciamo bene il *bisogno* e l'*interesse*. "Ma „ dice ancora il Nostro " anche la " volontà umana può *prendere interesse* a una cosa, senza però " *agire per interesse*. La prima espressione significa l'*interesse pratico* „ — (cioè morale; cfr. Cap. I) — " che si porta " all'azione, la seconda l'*interesse patologico* „ — (o non piuttosto *patetico*? cioè sentimentale) — " che si ha per l'oggetto " dell'azione. La prima indica soltanto la dipendenza della " volontà dai principî della ragione messa al servizio dell' " inclinazione, allora, cioè, la ragione fornisce soltanto la " regola pratica per poter soddisfare ai bisogni dell' *inclinazione* „.

E poi vengono queste parole, che concordano pienamente con quanto scrivevamo a pag. 43 sulle differenze specifiche dell'azione morale e dell'azione economica:

" Nel primo caso, è l'azione che mi interessa „ (verissimo), " nel secondo è l'oggetto dell'azione (in quanto mi è aggrava- " devole) „ o, si potrebbe aggiungere, in quanto mi abbisogna, mi è utile, e lo cerco e lo compro, lo pago.

" Noi abbiamo visto „ insiste ancora a ragione " che in " un'azione compiuta per dovere si deve considerare non l'*in-* " *teresse* che s'attacca all'oggetto „ (perchè ciò sarebbe valore o anche pregio economico, non valore o pregio morale) (1),

(1) Continua la promiscuità dei termini, dovuta al comune sostrato dei bisogni.

“ ma puramente quello che s'attacca all'azione stessa „ (la soddisfazione o meno di un determinato bisogno o gruppo di bisogni) “ e al suo principio razionale (la legge) „ (1) cioè al *fine*, con cui l'azione è stata compiuta, — di soddisfare senz'altro detto bisogno o detti bisogni — quando la ragione si mette al servizio delle inclinazioni per soddisfarle, per motivi edonistici, estetici, utilitari, economici, diretti o indiretti..... — o di soddisfare unicamente il morale bisogno che è in noi di far bene..... cioè di ottemperare a una legge, che accettiamo bell'e fatta, o che da noi stessi ci imponiamo!

*
* *

E. Kant fu senza dubbio un pensatore onesto e sincero. Perciò hanno valore di documenti preziosi i rilievi che siamo venuti facendo sin qui. Con quegli stessi elementi egli ci avrebbe potuto dare ciò che non ci diede — un meraviglioso studio sistematico sulle inclinazioni e sui bisogni umani. Egli, per i suoi gusti personali, deviò da questo tema. Sarebbe interessante di vedere se egli *non doveva* invece, nell'interesse della verità, soffermarsi di più su un tale soggetto, anche contrariamente alle sue naturali inclinazioni.

Egli aveva, per farlo, certe attitudini meravigliose: una squisita sensibilità, che gli faceva avvertire i minimi nessi o le minime differenze fra le idee; quello spirito di sottigliezza che gli fu rimproverato come il suo “ cattivo genio „ e che, se lo trasse qualchevolta all'arbitrario e all'artifizioso, lo guidò pure assai spesso a colpire nel segno; una penetrazione psicologica non comune, una potenza d'analisi profondissima. Egli stesso conetterà più tardi al concetto di “ interesse „ quello di “ motivo „; anch'egli si accorse della impacciante promiscuità dei termini con cui esprimiamo tutta la folla dei pensieri e dei sentimenti che si riferiscono alle cose nostre. Questa promiscuità ha una ragione: il comune fondo che hanno tutte le svariatissime produzioni od operazioni umane.

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 413.

Abbiamo già visto come il "bisogno" diventi "interesse", e, da interesse, "motivo", "fine". Prima ancora di spiritualizzarsi a tal punto, di per sè il bisogno è inclinazione, tendenza, *stimolo*, *impulso*. Avvertito, più che dall'Intelletto, dalla facoltà affettiva, è voglia, brama, desiderio, ardore, fiamma, passione. E vi sono tante sorta di passioni, di amori, di interessi quanti sono i generi delle cose: ogni studio, ogni arte, ogni ramo dell'attività molteplice umana risponde a un suo *interesse* particolare; e non vi è parola più generica e perciò più vaga dell'epiteto così comune: "interessante", che può interessare i sensi, il cuore, l'immaginazione, l'intelletto, la ragione; che può riferirsi alla natura, alla storia, all'arte, alla scienza, a tutto. Gli oggetti atti a soddisfare i bisogni in genere sono chiamati *beni*. E vi sono beni di tante classi quante sono le categorie della natura e del pensiero. E noi facilmente attribuiamo a ciò che soddisfa una data categoria di bisogni o una classe di bisogni gli stessi nomi che diamo ad un'altra categoria di bisogni e a un'altra sorta di soddisfazioni. Parliamo di fame, sete, ardore spirituali: diciamo buono, promiscuamente, per piacevole, bello, vero, e vicendevolmente. Diventano così pressochè sinonimi, in certe accezioni dei vocaboli: vero, bello, sano, legittimo, giusto, ecc. Diciamo *giusta* una risposta *esatta*; *corretto* il contegno di una persona; *vera*, *sana*, *buona* una commedia; *bello* ciò che invece è utile; e *buono* un motto di spirito. E tutto ciò, non a caso. Parliamo indifferentemente di saziare, soddisfare, appagare; con un'immagine materiale attinente alla vita organica inferiore, con un verbo generico, o con un'idea di natura economica. E parliamo ugualmente di vantaggi e di *danni* morali e per contro di *peccati* (1) materiali; di *guadagnarsi* la stima o l'affetto della gente, e perfino di *lucrare* un'indulgenza!

Corrispondentemente ai molteplici interessi, vi sono molte cose che han valore, virtù, pregio, prezzo; a seconda delle varie categorie cui ci riferiamo. Ha valore la merce, han

(1) Mi faceva un giorno osservare l'amico Roberto Michels che non a caso da noi si chiama *peccato* (concetto teologico) ciò che altrove si dice *dommage* (concetto economico).

valore gli uomini; fin le erbe hanno le loro *virtù*; vi sono i *pregi* dello stile; e c'è il *prezzo* della *felicità*! Sono metafore e, mi si può osservare, il linguaggio ne è pieno. Ma perchè vi devono essere tante speciali categorie di metafore, se non perchè gli oggetti o i concetti, che vi corrispondono, hanno tra di loro un nesso costante? E perchè di tal nesso non ha da interessarsi il filosofo? (1).

Ora — come bene osservava anche il Kant nella nota di cui sopra — ci interessa di più l'*oggetto* — o pei fini immediati della vita fisica, ove spesso bisogno, oggetto e soddisfazione si confondono; come quando hai *sete* e *bevi* — o perchè l'oggetto ci diventa *caro* — altro termine di vastissimo e diversissimo uso! — e amiamo di conservarlo, in quanto è suscettivo di ridarci più d'una volta, in varie occasioni ripetibili, le stesse suggestioni, lo stesso spiritual godimento: come un libro, un quadro, una statua, un vaso... — o perchè l'oggetto ci abbisogna e l'oggetto rappresenta un valore pecuniario.

Talora più ci attacchiamo alla sensazione di piacere, che accompagna la soddisfazione o la possibilità della soddisfazione.

E altre volte infine il nostro interesse è tutto per l'azione in sè, o perchè ci importa, prima di tutto e soprattutto, che sia compiuta (2), o perchè ci preme di sapere come fu compiuta, secondo cioè il principio, la forma, il criterio con cui fu compiuta: criterio che può essere molteplice e vario: se sanamente, igienicamente, elegantemente, esteticamente, giuridicamente, moralmente.

In tutti i campi che possiamo mai escogitare, la *materia* è data sempre: 1° dagli oggetti che promettono o danno la soddisfazione, dalle condizioni esteriori; 2° dalle soddisfazioni

(1) In una recensione alla mia *Teoria dei bisogni*, in « Revue de Métaphysique et de Morale » (8^e année, n. 3, mai 1900), l'articolista, del resto assai diligente e benevolo, scriveva: « Prenant le mot *besoin* au sens le plus large, il montre, en se fondant un peu trop parfois sur de simples métaphores de la langue commune..... ».

(2) Se l'azione è *docuta*, ecco il *dovere*; se è giustamente attesa, ecco il *diritto*.

reali o pensabili, alle inclinazioni, agli istinti, agli impulsi, agli stimoli, agli appetiti, ai desideri, agli affetti, alle passioni, ai voleri, alle necessità, agli interessi, agli scopi, ai fini dell'uomo. A tutto ciò abbiamo dato un unico nome di *bisogni*, anzitutto perchè il bisogno è da ultimo il sostegno, la "substantia", di tutti quei fenomeni, e poi perchè di tutti quei termini è quello che ha avuto più fortuna.

La *forma* è opera della coscienza umana, la quale ha, come abbiamo visto, la possibilità di tanti atteggiamenti diversi; poichè la coscienza è poi essa medesima ancora un bisogno — il bisogno di *conscire* — il bisogno di far suo l'universo, di abbracciarlo, di comprenderlo, di legarlo a sè con infiniti vincoli.

* * *

Ora la morale che può risultare da queste premesse non è: nè *utilitaria*, perchè non confonde certo l'oggetto della economia (l'utile) con quello della morale (il bene); nè esclude che vi siano al mondo altri interessi all'infuori di quello economico; nè, tanto meno, si sforza di ridurre all'interesse economico tutte le altre sorta di interessi; nè *edonistica*, perchè non pone già a base del sistema il *piacere*, ma il *bene* che può essere molto diverso dal primo, e non esclude, anzi include più d'una volta il sacrificio (subordinando i bisogni gli uni agli altri, noi non diciamo punto che taluni non debbano essere soppressi e sacrificati ad altri); nè *eudemonistica*, perchè non è punto detto che il bene universale debba essere la somma delle *felicità* dei singoli; e sappiamo troppo bene quanto è vago e indeterminato il concetto della felicità nei singoli; nè *empirica*, perchè accettando la materia (empirica) non esclude però la *forma* (l'ideale) (1).

(1) « il processo costitutivo della realtà per virtù del principio formale si identifica in Kant con l'attività formatrice dello spirito. Tutto ciò che ha realtà e valore è libera creazione della spontaneità dello spirito, la quale si esercita per mezzo della sua attività formale..... ».

P. MARTINETTI, op. cit., pag. 6.

Oggettivamente, vuole la sottomissione dei bisogni animali, inferiori, alle più alte e più nobili esigenze dello spirito; la subordinazione della vita intera a un ideale di ascesa; e con ciò un'armonia, per quanto è possibile, perfetta dei bisogni, quanto vollero cioè tutti i moralisti che si tennero egualmente lontani dall'ascetismo fanatico come dal materialismo grossolano.

Soggettivamente, vuole che il movente supremo delle azioni sia il *dovere*, inteso nel modo già più volte espresso: come libertà, come amore, come interesse non troppo dissimile da quello che possiamo riporre nel vero (Sapere) o nel bello (Arte). Il dovere è la rappresentazione di una necessità pratica (di un bisogno legittimo) cui la coscienza buona si sottomette volentieri.

VI.

L'Imperativo.

Veniamo ora alla dottrina degli Imperativi.

“ La rappresentazione di un principio oggettivo, in quanto esso costringe la volontà, si chiama un comando (della ragione), e la formola del comando si chiama un Imperativo „.

“ Tutti gli imperativi sono espressi colla parola *dovere* „. — Noi pure abbiamo sostenuto che vi sono *doveri* anche fuori del campo della morale; pur essendo il *dovere* uno degli elementi caratteristici della morale; come del resto noi parliamo di *diritti*, anche fuori del campo strettamente giuridico — “ ed indicano con questo la relazione tra una legge “ oggettiva della ragione ed una volontà che, secondo la “ sua costituzione soggettiva, non è necessariamente determinata da questa legge (una costrizione). Essi dicono che “ sarebbe bene fare una tal cosa o astenersene, ma essi lo “ dicono a una volontà che non sempre fa una cosa perchè “ le è stata presentata come buona da farsi „ (1).

Non si applicano perciò a una volontà santa e tanto meno alla volontà divina.

Alla volontà che governano, essi ordinano di determinarsi secondo regole, non secondo semplici impressioni o sensazioni. Essi le rappresentano, contro la sua ignoranza o contro le sue cattive disposizioni, l'azione da compiere. Così almeno si esprime il Delbos (2). Non si tratta sempre d'una azione

(1) *Gr. z. Met.*, 413, 9.

(2) DELBOS, op. cit., pagg. 349-350.

vera e propria da compiere, ma di una condotta da tenere, di un metodo da seguire, della necessità di vincere in noi certi stimoli, di sostituire all'immediato il mediato, ai moti impulsivi un'azione meditata, allo sfogo diretto e violento dei nostri gusti o dei nostri capricci un'attitudine calma, un'attenta considerazione dei desiderii anche inespressi degli altri. Il galateo, la prudenza, ciò che si chiama il rispetto umano, l'astuzia politica, hanno i loro imperativi di tal genere. E l'imperativo è, dovunque, la voce della *ragione* (1): ricordati dove sei, guarda come ti comporti, non metterti dalla parte del torto, e via dicendo.

Ma gli Imperativi non sono tutti della stessa specie, dacchè possono comandare *ipoteticamente* o *categoricamente*.

Gli *Imperativi ipotetici* non dichiarano l'azione praticamente necessaria se non come un *mezzo* a un *fine*; subordinano, cioè, il comando a una condizione. Qualche volta questo *fine* è puramente possibile, e allora gli imperativi si dicono problematicamente pratici o tecnici (sono le regole dell'abilità). Altre volte si tratta di fini reali cui tutti gli uomini sperano di giungere, come la felicità, e questi imperativi si dicono assertoricamente pratici o pragmatici (tali sono i consigli della prudenza).

Ora, in opposizione a queste varie specie di imperativi ipotetici, sta l'*Imperativo categorico* (che si verifica quando l'azione comandata è rappresentata come buona in sè, e in conseguenza come necessaria in una volontà conforme in sè stessa alla ragione).

Questa partizione, si comprende che doveva riuscire cara ad E. Kant, perchè corrispondente al concetto ch'egli, per le sue lezioni di Antropologia, s'era formato di tre possibili dottrine intorno ai fini umani: una dottrina della felicità, una dell'abilità, e una della saggezza.

Ma alla dottrina degli Imperativi non sono mancate le critiche. L'idea dell'Imperativo sembra allo Schopenhauer discendere in dritta linea dai comandamenti del Decalogo (2). Altri si domanda se nel voler fondare il bene sul dovere, e

(1) Se non sempre della *ragion pura pratica*.

(2) SCHOPENHAUER, *Le fondement de la morale*. Paris, Alcan, 1894, pag. 17.

far precedere l'idea del bene dall'idea di un comando assoluto, E. Kant non fu vittima di un'illusione (1).

Si porrà, tra breve, egli stesso il problema se sia possibile un imperativo categorico. Questa questione equivale — poichè tutti gli Imperativi si esprimono colla parola dovere — a quest'altra: se vi è un dovere assoluto.

In generale, i nostri doveri comuni sono condizionati e relativi agli impegni presi. Vi possono essere dei doveri assoluti? tali cioè che la formola che li esprime, non sottintenda: "se vuoi e pretendi ancor di essere un gentiluomo o un galantuomo o, più semplicemente ancora, anche soltanto un uomo: se vuoi cioè mantenerti onesto; se vuoi essere buono; se ami e rispetti ancora qualcosa al mondo! „.

Noi siamo così praticamente persuasi della finitezza e relatività e condizionalità dei nostri fini, e la formola ipotetica è così connaturata col nostro pensiero, che, se non è espressa, è sottintesa. A qualsiasi comando si può sempre sottintendere: "*se tu vuoi esser buono* „; che sarebbe una ipotesi moralissima, prescindendo per ora da quelle che ripongono la ragione della condotta in iscopi egoisticamente interessati: "se non vuoi che gli altri ti perdano la stima, se vuoi mantenere la tua riputazione, se ci tieni all'onore della tua famiglia, se vuoi acquistare potenza, onori, ricchezze, evitar noie, guai, seccature; se vuoi metterti dalla parte della ragione e del diritto..... ecc. „. Onde può ben venire il dubbio che un Imperativo categorico propriamente non esista.

Quando mai possiamo rappresentarci una cosa come *buona in sè*? Non è detta, per definizione, buona una cosa, in quanto per l'appunto è buona a qualcosa, ad appagare cioè qualche desiderio o qualche bisogno? Domandarci se c'è un dovere assoluto è come domandarci se c'è un bene assoluto. E abbiamo visto che è un problema che non si può risolvere.

Nemmeno E. Kant pone un bene assoluto: parla di un bene supremo, ma non di un bene assoluto. Gli è che sarebbe un assurdo. Prima di tutto egli trascura la considera-

(1) Cfr. BROCHARD, *La morale ancienne et la morale moderne*, cit. in DELBOS, pag. 353.

zione del problema sotto il rispetto oggettivo. È vero che parla, di passaggio, di ciò che è praticamente necessario (cioè buono), ma per lui di buono non c'è, essenzialmente, che la volontà. La volontà assoluta sarebbe Dio: il sommo bene si troverebbe in Lei. Ma se è in Lei il Bene assoluto, non ce ne può essere un altro fuori, non potendo coesistere due assoluti.

Pur tuttavia vi sono *beni* più e meno relativi: cioè beni particolari, fugaci, effimeri, relativi alle opinioni, ai gusti, ai capricci individuali e beni relativi a quanto vi è di più profondo, di più costante, di più nobile nell'umana natura, beni rispondenti ai supremi bisogni dell'anima. Tali sono la verità, la bellezza, la giustizia e l'onestà.

Nemmeno però la verità è assoluta: poichè la verità è ancora un rapporto tra l'essere e noi (1). Quelle che noi diciamo in un certo senso "verità assolute", sono verità universali, cioè che tutti *devono* ammettere (ecco una sorta di Imperativo, ma ancora *ipotetico*), *tutti...*, *se...* non sono pazzi, se hanno una testa logica, escluse cioè le anomalie e le deficienze personali.

Anche la bellezza non è assoluta: anch'essa esprime un rapporto fra l'essere e noi. Quando noi diciamo che qualcosa è bella in modo assoluto, intendiamo dire che deve suscitare l'ammirazione di tutti gli intenditori, escluse le idiosincrasie dell'opinione e del gusto dei vari individui.

Infine la giustizia e la bontà morale (onestà) neanch'esse non sono assolute. Quel che è giusto per noi è sempre tale nelle condizioni contingenti dell'esistenza; e quel che è bene è sempre buono per qualcuno o a qualcosa. Diciamo giusto o buono in modo assoluto ciò che sarebbe universalmente ritenuto giusto e buono, se potessero per un momento tacere le voci dell'egoismo, dell'ambizione, degli interessi gretatamente personali.

Ora quando si tratta di dire la verità o la menzogna; di ammirare o di spregiare un'opera o anche una parte di una opera che troviamo bella, che sentiamo perciò il dovere di

(1) Questo rapporto è espresso dal verbo *credere*. La verità è ciò che si *deve assolutamente credere*.

sostenere e di difendere anche contro i nostri stessi gusti personali, che abbiamo magari blanditi e accarezzati, ma che, come per una improvvisa rivelazione, giudichiamo ora falsi e perversi; quando si tratta di compiere uno di quegli atti che suonerebbero ingiuria o che, pur senza ledere l'altrui diritto (positivo o ideale), offenderebbero in altri o in noi medesimi la dignità, noi sentiamo per l'appunto che cosa è questa dignità di uomini, cioè di esseri ragionevoli, dotati di una coscienza, dotati di una volontà.

L'assoluto è in noi: la formola dell'Imperativo categorico kantiano non sarà veramente, esattamente assoluta, giacchè noi potremo sempre sottintendervi una condizione: "se hai coscienza, se hai una volontà buona, se ti puoi dire ragionevole... ecc. ", ma cionondimeno non si può alla leggera, con un frego di penna, condannare senz'altro tutta la sua Dottrina.

La verità, la bellezza, la giustizia e la bontà esprimono dei rapporti fra noi e l'essere, cioè fra l'io e il non io, fra il conscio e l'inconscio. Una delle due: o l'essere è assoluto e nei rapporti di verità, di bellezza, di bontà noi riusciamo a intuire l'infinito nel finito; o l'assoluto è in noi, cioè il nostro Io partecipa in qualche misterioso modo dell'assoluto.

Ecco perchè il bisogno di verità, il volere di credere il vero, è, in certo modo, anteriore ad ogni esperienza conoscitiva; e il bisogno della bellezza è anteriore ad ogni esperienza estetica; e il bisogno di giustizia e di bontà anteriore ad ogni esperienza etico-giuridica, ne è anzi la condizione: è una categoria a sè, forse inesplicabile, un dato di fatto, una *forma* (attiva e creatrice) della coscienza.

E sotto questo rispetto si possono considerare, volendo, come degli Imperativi veramente categorici cioè incondizionati, in quanto precedono, anzi contengono in sè la condizione di ogni esperienza *materiale*.

Ed eccoci penetrati *forse*, per una via tutta nostra, nel concetto kantiano, che del resto nell'opera presente ci proponevamo per l'appunto di *ripensare*.

*
*
*

Interrompiamoci un momento per toccare ancora della distinzione che fa E. Kant fra il regno dell'azione morale

propriamente detta e i campi sterminati dell'azione pratica, non morale, cioè dell'azione tecnica. " I principî dell'azione, " in quanto questa azione è rappresentata come necessaria " per raggiungere qualche fine possibile, suscettibile di essere " realizzato da essa, sono in fatto infinitamente numerosi. " Tutte le scienze hanno una parte pratica consistente in " problemi che suppongono che qualche fine è possibile per " noi, e in imperativi che indicano come questi fini possono " essere raggiunti „ (1).

Vi sono dunque — come dicevamo a pag. 55 e 82 — molti doveri anche fuori della morale. Ma in tutti questi svariati campi dell'attività umana, cui il Kant allude, che non sono ancora quello dell'attività morale, si presentano dei casi subordinati al criterio morale, e ciascuna professione, ciascuna forma di attività pratica, ha oltre alla più o meno vasta categoria dei doveri strettamente professionali, altri doveri che sono veramente morali. " Le prescrizioni che segue un " medico per guarire radicalmente il suo ammalato, e quelle " dell'avvelenatore per ucciderlo sicuramente, hanno „ (tecnicamente, bisogna aggiungere) " eguale valore „; ma il medico ha il dovere morale e giuridico di non avvelenarmi; e se il medico si trova nel caso di poter salvare il bambino uccidendo la madre segue, nella scelta, delle regole determinate che hanno un carattere morale. L'avvocato, il magistrato, il commerciante, l'industriale, il lavoratore hanno oltre agli obblighi inerenti al loro ufficio o al loro compito, per le necessità stesse della loro professione o del loro mestiere, dei doveri morali. Qualunque sia la massima di condotta che si prefigga l'uomo, per fini diversi da quello morale, la propria felicità, il proprio onore, la propria riputazione, la propria vittoria, sempre e in ogni caso vuol essere per lo meno conciliata con le esigenze della morale. E. Kant ha dunque ragione di distinguere, diremmo quasi, di " isolare „ l'imperativo categorico o l'imperativo della moralità, e in questa distinzione sta la sua vera grandezza. Essi sono: " o *regole* dell'abilità, o *consigli* della prudenza, o *comandi* " (leggi) della moralità. Perchè soltanto la legge ha in sè il

(1) *Gr. z. Met.*, pag., 415, 8.

“ concetto di una *necessità incondizionata*, veramente og-
 “ gettiva, in conseguenza valevole per tutti, e i comandi
 “ sono leggi ai quali bisogna obbedire, vale a dire essi deb-
 “ bono esser seguiti anche contro l'inclinazione. I *consigli*
 “ implicano, è vero, una necessità, la quale però può valere
 “ soltanto sotto una condizione soggettiva contingente, se-
 “ condo che questo o quell'uomo considera questo o quello
 “ come sua felicità; all'opposto l'imperativo categorico non
 “ è limitato da nessuna condizione, e come assolutamente,
 “ praticamente, necessario, può chiamarsi un comando. Si po-
 “ trebbero ancora chiamare gli imperativi della prima specie
 “ *tecnici* (riferentisi all'arte), quelli della seconda *prammatici*
 “ (riferentisi al benessere), quelli della terza specie *morali*
 “ (riferentisi alla libera condotta in generale, cioè ai co-
 “ stumi) „ (1).

Qui (si potrebbe notar di passaggio) vien fuori un nuovo
 senso della parola morale, quello etimologico, riferentesi
 ai costumi, di cui sin qui non era stata fatta parola alcuna!

*
*
*

E veniamo a un altro punto, ben più importante. E. Kant
 si pone anche il problema della possibilità di tutti codesti
 imperativi. In quanto a quella dell'imperativo ipotetico o
 tecnico non è questione: “ chi vuole il fine vuole anche (in
 “ quanto la ragione ha sulle sue azioni un'influenza decisiva)
 “ i mezzi... „. Nella parentesi il Nostro riconosce implicitamente
 intanto che la ragione ha un'influenza sulle nostre
 azioni anche non istrettamente morali, e che quindi la razionalità
 non è un carattere esclusivo della condotta etica. Osservazione di cui
 già ci siamo valse e di cui dovremo ben valerci in seguito. Per l'imperativo
 prammatico, discute con molta acutezza la questione della felicità (vorrei a
 questo proposito citare per intero le pag. 417 e 418, ma lo scopo mio non lo
 consente). Ma, dice egli stesso, a pag. 419, “ l'unica questione che abbia
 bisogno di una soluzione „ è

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 416, 19.

“ come mai sia possibile l'imperativo della moralità „. Esclude subito che lo si possa dimostrare “ per mezzo di alcun esempio „ nè empiricamente. Si deve pure “ badare che “ tutti gli imperativi che sembrano categorici non siano “ invece velatamente ipotetici „ (1). E conclude che bisogna esaminare la questione *a priori*. Osserva che “ intanto bisogna per il momento provvisoriamente ammettere che “ soltanto l'imperativo categorico ha il valore d'una legge “ pratica, mentre tutti gli altri imperativi insieme possono “ ben essere chiamati dei *principii*, ma non delle leggi della “ volontà; perchè ciò che è semplicemente necessario che “ venga fatto per raggiungere un fine desiderato, può essere “ considerato in sè come contingente, e noi potremmo essere “ liberati dalle prescrizioni rinunciando al fine „ (il che per l'appunto costituisce una delle obiezioni alla morale fondata su imperativi ipotetici: io non voglio esser buono, io non mi curo nè della riputazione nè dell'onore; non vo' saperne di doveri), “ laddove il comando incondizionato non “ abbandona mai al beneplacito della volontà la facoltà di “ decidersi per il contrario, quindi esso implica in sè quella “ necessità che noi reclamiamo per la legge „ (2).

Ma queste sono, se non erro, le ragioni per cui E. Kant ama il suo imperativo categorico, in quanto gli dà modo di evitare anzi di eliminare una serie di difficoltà tecniche. E certo sarebbe molto *bello* che fosse così. Ma non è ancora una ragione perchè sia così. Quantunque, come nella scienza, una ipotesi che elimini un certo ordine di difficoltà o di absurdità ha diritto al rispetto, così non possiamo *a priori* condannare l'ipotesi kantiana dell'Imperativo categorico, tanto più quando noi stessi ci siamo studiati di ripensarlo a modo nostro.

La causa per cui è così difficile afferrare la possibilità dell'imperativo categorico — lo dice Egli stesso — gli è che questo Imperativo è una proposizione pratica sintetica *a priori*, mentre gli altri imperativi (cfr. pag. precedente) sono analitici: “ e poichè vi sono tante difficoltà nella conoscenza

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 419, 12.

(2) *Gr. z. Met.*, pag. 419, 36.

“teorica per comprendere la possibilità di proposizioni di questo genere, è facile presumere che nella conoscenza pratica la difficoltà non sarà minore „ (1).

“Per risolvere questa questione „ — oh quanto ce la fa sospirare la soluzione, che da ultimo, come vedremo, non viene! — “dobbiamo cercare prima di tutto, se non sarebbe possibile che il concetto semplice di un imperativo categorico ne fornisse anche la formula, la quale contenga la proposizione che sola può essere un imperativo categorico; perchè il sapere poi come sia possibile un tale comando assoluto, quand’anche ne conosciamo il senso, richiederà ancora uno sforzo speciale e difficile, che noi riserviamo all’ultima parte dell’opera „ (2).

Quando — egli dice ancora — immaginiamo un imperativo ipotetico, noi non sappiamo in precedenza che cosa esso conterrà, finchè non ce ne sia data la condizione. “Se immagino un imperativo categorico io so subito cosa contiene „. Si potrebbe domandare come fa a “immaginarselo „, visto che non si può mai perdere di vista che non è *per mezzo di alcun esempio.....* che si può decidere se vi è in realtà un imperativo di questo genere (pag. 419). Siccome (torniamo a pag. 420) l’imperativo non contiene, oltre la legge, che la necessità per la massima (3) di essere conforme alla legge, e la legge non contiene nessuna obbligazione alla quale essa sia costretta, così non rimane nullo altro fuorchè l’universalità di una legge in generale alla quale la massima dell’azione dev’essere conforme, ed è soltanto questa conformità che l’imperativo rappresenta propriamente come necessaria „.

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 420, 12.

(2) *Op. cit.*, pag. 420, 18.

(3) *Nota di E. Kant*: La massima è il principio soggettivo dell’azione e deve essere distinto dal *principio oggettivo*, cioè dalla *legge pratica*. La massima contiene la regola pratica che determina la ragione secondo le condizioni del soggetto (in molti casi secondo la sua ignoranza o anche secondo le sue inclinazioni), essa è così il principio fondamentale secondo il quale il soggetto *agisce*; la legge invece è il principio oggettivo, valevole per ogni essere ragionevole, il principio secondo il quale egli *deve agire*, vale a dire un imperativo.

“ L'Imperativo categorico è dunque uno solo, ed è questo :
 “ Agisci unicamente secondo quella massima che tu puoi vo-
 “ lere, nello stesso tempo, che divenga una legge univer-
 “ sale „ (1).

E “ poichè l'universalità della legge, secondo la quale si
 “ producono degli effetti, costituisce ciò che si chiama pro-
 “ priamente *natura* nel significato più generale (quanto alla
 “ forma), vale a dire costituisce l'esistenza degli oggetti, in
 “ quanto essa è determinata da leggi universali, l'imperativo
 “ universale del dovere potrebbe ancora essere esposto in
 “ questi termini: Agisci come se la massima della tua azione
 “ dovesse diventare per la tua volontà una legge universale
 “ della natura „ (2).

Ma questa, come già abbiamo detto, pare che sia, almeno a prima giunta, anche la regola della prudenza, dell'abilità in ogni azione ragionevole, ogni volta che si tende a uniformarsi alle leggi di natura, servendo alla natura per comandarle, ogni volta che, lasciati da parte i nostri gusti e le nostre inclinazioni, cerchiamo di agire oggettivamente, razionalmente, colla differenza (pare ancora) che, mentre nei casi tecnici dell'abilità noi abbiamo un qualche sentore delle leggi di natura, cui ci uniformiamo per ottenere i voluti effetti: lo sparo d'un cannone, il varo di una nave, la corsa di una vettura elettrica, l'effetto di un medicamento, ecc., noi non abbiamo sempre, nei casi morali, un sicuro indizio di

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 420, 27. L'Imperativo kantiano è suscettibile di varianti. In una novella di Luciano Zuccoli (pubbl. sul « Corriere della Sera » del 18 gennaio 1914) ne trovo una ingegnosa: « Agisci in modo che tu possa dire a chiunque ciò che hai fatto ». Anche quest'altra formola vuol essere, come scrivevo nel Cap. III (La legge), interpretata a dovere, perchè suppone, prima di tutto, che con quel « chiunque » si alluda a persona morale, che disapproverebbe una condotta non buona, e, in secondo luogo, in chi narra ciò che ha fatto, la capacità di vergognarsi di fronte all'altrui disapprovazione. Ciò mi conferma sempre più nell'opinione che la legge è intraducibile, e che ogni espressione di essa è la parafrasi più o meno ingegnosa di questa: « Fa il bene »; poichè il bene, in sostanza, e non altro, è l'oggetto della Morale. Le formole tuttavia hanno un valore artistico: giovano a colpire l'altrui immaginazione, a rendere *sensibile* il precetto etico.

(2) *Gr. z. Met.*, pag. 421, 14.

ciò che vuol la natura. La natura vuole dei figli; e fino a un certo punto la natura può giustificare l'adozione; ma forse che la natura insegna a non uccidere? a non stuprare? a non distruggere? a non far piangere? a esser giusti, buoni, nel senso *umano* della parola? La morale può spingermi fin anco al sacrificio della mia vita, per salvare mia moglie, mio figlio, per la famiglia adunque, per la patria, nell'interesse della scienza, della verità, della religione, della società umana; può diventare una legge di natura che tutti muoiano? o la universalità della legge va interpretata in un senso affatto relativo, così che si intenda veramente che altri possa augurarsi agendo, che tutti, trovandosi nel suo caso, agiscano come lui? Ma a parte la ripugnanza che ci ispirerebbe una regola di morale, che peccherebbe sin dall'inizio di presunzione, per cui ogni modesto uomo che aspirasse semplicemente all'onestà dovrebbe quasi proporsi come modello all'intero uman genere, anzi a tutti gli esseri ragionevoli (quali, di grazia?), resta il fatto che possono darsi tali casi che non si ripeteranno più mai, e che per essere singoli e non universali non esigono meno una condotta squisitamente buona e morale.

Senonchè, come già abbiamo osservato sotto un altro aspetto (cfr. la pag. 51), nella formola kantiana è contenuto l'elemento del *volere*. Quelle apparenti ipotesi che noi abbiamo formulato, poche pagine addietro (se vuoi esser buono, se vuoi essere un uomo, ecc.), o hanno solo un valore di ipotesi amorali, in quanto esprimono un *volere* empirico, *a-posteriori*, un volere, direi, contingente, legato al successo mondano, interessato agli scopi d'una vita *finita* — oppure, se hanno da essere intese in un senso *disinteressato* da tali scopi e fini, se hanno da essere interpretate come la espressione di una ferma volontà morale di essere buoni pel nativo, fondamentale, assoluto bisogno (o necessità) morale di esser buoni, allora sono anteriori ad ogni esperienza morale, di cui anzi sono la condizione fondamentale.

Ecco perchè — sia detto di passaggio — anche noi preferiremmo, come l'ingegnoso amico nostro, Annibale Pastore, cui dedichiamo questo lavoro, alla forma di Imperativo quella di Indicativo. La morale non è veramente possibile che nella libertà: il comandare altrui “*sii buono*”, s'egli non vuole, è

vano e persino ridicolo: nessun argomento infatti può convincere una svogliata volontà a volere il bene, nè l'interesse mondano, se non lo vuole intendere, nè, forse ancor meno, il puro amore del bene; ma ognuno sente bensì dentro di sé, in certi momenti, la necessità di esso: " Voglio, agisco perchè vedo, sento la necessità di agire in modo che... „ e nel resto si può, se piace, accettare la formola kantiana. Ogni conversione è, in sostanza, un fatto interiore; quando la Chiesa implora su altri la Grazia, altro non vuol ottenere che codesta interiore respiscenza, codesto moto spontaneo, codesto intimo risorgere della natura morale.

Nel concetto di Natura si includa anche il concetto di natura umana; e la formola kantiana diventa, per ciò solo, sempre meno vacua.

*
* *

In quanto all'universalità della legge, può parere talora che in morale non vi sia regola che non soffra eccezione (1).

(1) È interessante a questo proposito tutto il § 16 della già citata aurea operetta del Martinetti, ma specialmente il passo seguente:

« nessun precetto è così assoluto che non possa entrare in collisione con altri precetti e subire delle eccezioni. Le massime generali « non rubare », « non uccidere », ecc. sono generalizzazioni approssimative, che valgono per il maggior numero dei casi concreti, ma possono soffrire eccezioni in date circostanze. È condannabile, per esempio, il rubare il superfluo ai ricchi, come si narra di S. Crispino, per dare il necessario ai poveri? uccidere è illecito: ma uccidere per legittima difesa è lecito: e tuttavia anche questa massima può in particolarissimi casi essere condannabile. In certi casi anzi una generalizzazione grossolana distruggerebbe il senso e il valore morale dell'atto, come, per es., nel caso della ribellione individuale per motivi morali, alla legge positiva. Altro è quindi generalizzare una massima, altro universalizzarla, cioè considerarla *sub specie aeternitatis*, nel suo valore per la realtà universale, nel suo rapporto con l'ordine formale assoluto. Anche l'atto più individuale ed unico può avere, senza essere generalizzabile, un valore universale, può essere una legge della realtà. La generalizzazione non è che un aiuto al giudizio: generalizzare una massima vuol dire sottrarla, per astrazione, all'influenza delle tendenze e dei preconcetti personali, considerarla sotto un aspetto dal quale è più facile un giudizio di valore obbiettivo. Questo

Per es. vi ha chi ha un vero culto per la verità ed è così profondamente sincero, che non direbbe una menzogna, in condizioni normali, se anche dovesse soffrirne qualche grave danno, o, in certi casi persino, quando anche ne dovesse morire. Questo della verità del resto è uno dei valori morali più sentiti — e non solo dai filosofi che se ne sono innamorati, tanto da fare della verità l'oggetto stesso della morale, come ad es. il Wollaston — ma dalle più modeste persone del popolo, tra le quali l'uso stesso di certe forme di giuramento indica qualchecosa di antico e di originario, come la eroica attitudine a morire pel vero: " Mi fulmini Iddio...! Ch'io possa mancare all'istante... se! „; e non conta nulla che questo possa anche essere, e sia per l'appunto, il linguaggio degli impostori, anzi! L'ipocrisia, diceva La Rochefoucauld, è un omaggio alla virtù; e gli ipocriti imitano in questo la voce della sincerità.

Eppure, continuando nel nostro ragionamento, se altri sapesse suo padre, sua madre, sua moglie nascosta in una casa, e li sapesse cercati a morte, poniamo durante una rivoluzione o una guerra, non direbbe egli una bugia? (1).

vuol dire anche, nella maggior parte dei casi, spogiarla delle circostanze subbiettive che la individuano, ridurla in una forma generale che comprende, approssimativamente, tutti i casi concreti; ma non è in questo che risiede la vera e propria universalizzazione, che sola decide, secondo Kant, il valore morale d'una massima».

MARTINETTI, op. cit., pag. 21.

(1) E. Kant, in un suo scritto del 1797, intitolato: « Di un preteso diritto di mentire per umanità », in risposta a Benjamin Constant, che aveva osservato « come il dovere di dire la verità, inteso in senso assoluto e senza distinzione renderebbe impossibile ogni società » e gli rinfacciava di aver sostenuto « essere un delitto anche il mentire all'assassino che ci domandi se il nostro amico, ch'egli insegue, non è rifugiato nella nostra casa », riconosce d'avere, in qualche luogo delle sue opere, senza poter più egli stesso precisare in quale, recato quell'esempio: ma sostiene lo stesso la sua tesi. Probabilmente egli avrebbe anche contestato a S. Crispino (cfr. il passo sopracitato del Martinetti) il diritto di rubare, sia pure il superfluo ai ricchi, sia pure per darlo ai poveri. E forse avrebbe parimenti sostenuto il dovere di non uccidere. Su questa elegante questione dell'universalità della legge ritorneremo, tra breve, nell'esame della *Critica della Ragione pratica*, ove accenneremo

Ma conviene ricordarsi a tempo che E. Kant — non senza ragione — non ha voluto, almeno sin qui, esempi di sorta. A questo punto però egli stesso, ricedutosi, ne reca quattro famosi. Prima tuttavia di esaminarli, ci sia lecito esaurire la questione presente.

Perchè E. Kant non ha voluto esempi? perchè non si può logicamente recare esempi di ciò che è anteriore alla possibilità stessa della esemplificazione, ossia alla pratica della vita finita. La legge è infinita, e non si può tradurre col finito e nel finito. La casistica è opera tutta diversa dalla fondazione della morale: e l'Etica applicata è qualcosa di diverso e di inferiore alla Morale pura.

La verità non perde il suo pregio, anche se talvolta, per gravi ragioni contingenti, non ci convenga dirla; come la Bellezza, quand'anche non sappiamo concepirla o ritrarla; come la Giustizia o la Bontà, anche se non sappiamo attingere nelle nostre mondane istituzioni, che il press'a poco, o quel *meglio* che è spesso, anche in questo senso, nemico del *bene*. Ma chi ci darà allora un criterio per distinguere i casi in cui ci sarà lecito mentire? Altri non potrà incontrarne l'occasione, ad ogni pie' sospinto? Il criterio è ancora sempre la Coscienza. Essa sola misura e pesa, per così dire, l'importanza dei motivi, pei quali un'azione o tutto un determinato ordine di azioni appartengono al campo vero e proprio della morale, o ad altro campo qualsiasi, a quello della politica prudenza, a quello dell'igiene personale, a quello del Diritto positivo o dell'Economia o, persino, del Galateo. Essa ha in ciò d'ordinario un tatto assai felice. Si può bene per ischerzo — e lo dirà lo stesso E. Kant nella *Morale appli-*

al significativo rimorso che un uomo buono sentirebbe, senza dubbio, per aver ucciso, sia pure per legittima difesa, un altro uomo. Basti per ora notare, che per fortuna l'esempio incriminato dell'amico e dell'assassino è di una eccezionale rarità; che in tali casi si agisce come si può, cioè tutt'altro che liberamente, salvo a sentirne poi egualmente rimorso e pentimento; e che, mentre v'è chi in simili casi se la cava con la disinvoltura e con lo spirito, come si apprende in un racconto di Anatole France, ove una dama intelligente nasconde sotto il proprio materasso un cavaliere cercato a morte dai rivoluzionari, altri invece, quand'anche si proponesse di mentire, sarebbe troppo mal destro nel farlo e si tradirebbe immantinenti.

cata (1) — dire una qualche piccola bugia a un amico, quando egli ben sa che mentiamo per celia, a fine di provocare da lui una risposta o ingenua o arguta, che sarà occasione di allegre risate; senza perciò avere il più piccolo scrupolo morale; giacchè si sa bene che in ciò la morale non ha, per il momento, affatto che vedere. L'opinione contraria sarebbe paragonabile a quella di chi pretendesse dal romanziere il rimorso delle sue finzioni. Egli avrà bensì un rimorso (artistico) di averle mal ideate, quando s'accorgerà che son vuote. E potrà anche avere un rimorso (morale) se le giudicherà immorali. Ma bene spesso non sono che innocue e... insignificanti.

Esaminiamo ora i quattro famosi esempi recati da E. Kant.

1° ESEMPIO (2). — Il primo è quello del suicidio, che E. Kant condanna, non riconoscendo nell'uomo il diritto di abbreviarsi la vita; in sostanza, perchè la natura non può volere la distruzione di se stessa. Sarebbe facile qui opporre: ma se il presunto mortale, che “ per una serie di mali che han finito di ridurlo alla disperazione risente un gran disgusto della vita „, alle nostre argomentazioni rispondesse semplicemente: “ Io voglio per l'appunto che tutti imitino il mio esempio. La mia filosofia è così nera che mi spinge a vagheggiare la distruzione universale „? Si potrebbe bene immaginare che cosa avrebbe osservato E. Kant; ed è ciò che la filosofia naturale ha detto e continua a dire da secoli, col persistere del mondo, della vita, della società, tante volte condannati a parole! Ma allora, si potrebbe ancora ribattere, quella di E. Kant è una morale fondata sulla natura, sulla esperienza, e che c'entra più l'*a-priori*?

Senonchè, egli, non considera il suo uomo quando dalla disperazione è indotto a sragionare, ma quando “ è ancora di “ tanto in possesso della sua ragione da poter domandarsi se “ non sarebbe una violazione del dovere verso se stesso il togliersi la vita „. E in quel caso può ancora parlare in lui la *ragion pura*, la *buona volontà*; la quale di fatto accetta la vita con tutte le sue responsabilità: e vuole anzi la vita come

(1) Cfr. *Met. Anf. d. Tug.*, § 44.

(2) *Gr. z. Met.*, pag. 421, 24.

condizione prima di tutte quelle prove cui si sente chiamata.

2° ESEMPIO (1). — Il secondo è quello della falsa promessa, che renderebbe impossibile ogni fiducia e “irraggiungibile lo scopo che si vuol ottenere... perchè nessuno crederebbe più a ciò che gli si promette e riderebbe di tali dimostrazioni, come di vane finzioni „. Il che è un po' quel che avviene tutti i giorni, senza che perciò caschi il mondo! Ma anche qui, si può credere sul serio che sarà la questione di E. Kant: “che cosa succederebbe se la mia massima diventasse una legge universale della natura? „, che tratterrà un uomo che si trova in bisogno dal promettere di restituire il prestito che implora? Si noti di passaggio che gli uomini sono d'ordinario più leggeri che cattivi, e che molti, troppi di essi, in simili casi, promettono in piena buona fede, illudendosi essi per i primi di essere capaci di propositi, di cui non sono capaci. Onde in tal caso la colpa non sta più nel promettere il falso, ma *nella illusione* di poter promettere. Ciò che tratterrà veramente un uomo onesto, un uomo di coscienza e dotato di buona volontà — premessa questa indispensabile, nè punto scoraggiante, purchè si faccia il debito luogo alla dottrina che crede alla possibilità di educare in noi tale coscienza, e ne insegna praticamente il modo — non è che un senso di vergogna, una viva ripugnanza a mentire, senso che ha la sua radice prima — ed unica, si noti — nel bisogno supremo di verità, senso che può essere lungamente educato in noi dagli altri o da noi stessi, e che per prima cosa ci suole mettere in guardia contro le facili illusioni dell'amor proprio, forzandoci ad una abituale sincerità che, mentre ci rende fieri e sicuri di noi stessi, della nostra parola, nello stesso tempo ci diffida dal valerci mai della facile scusa d'aver mentito in buona fede — se almeno questa, come può anche occorrere, non è una scusa davvero. Qui ancora la formola kantiana si presta negli esempi a critiche facilissime, ma il principio, ci pare, riman salvo. Se un uomo in quelle condizioni potesse davvero pensare alle conseguenze universali del suo atto, non dovrebbe prima pen-

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 422, 15.

sare a quelle immediate: al danno che farebbe a colui da cui otterrebbe in tal modo un prestito? al *bisogno* di quest'altro, cioè al suo *diritto* di non essere truffato, *diritto* cui corrisponde in lui l'immediato *dovere* di non ingannarlo? anche se questo diritto non è compreso nei codici, anche se l'ingannato non è persona da rivalersene su di lui? dovere che è anzi da lui moralmente (se non giuridicamente) tanto più forte, quanto più l'altro si fida (1). Queste ultime riflessioni sono proprie della morale applicata, dove bene spesso basta davvero la semplice considerazione del bisogno, cioè del diritto altrui, per rivelarci immediatamente la condotta che dobbiamo tenere. Ma non è colpa nostra se E. Kant stesso ci ha ricondotti alle considerazioni della Morale applicata.

3° ESEMPIO (2). — Il terzo esempio dell'uomo d'ingegno che ha da sentire il dovere di coltivarsi, suppone addirittura l'ascensione superiore della Vita, che dal concetto ordinario della natura non risulta affatto. Quando però, come abbiamo detto, si includa nel concetto di natura anche quello di natura umana, allora è un fatto che questa nostra natura tende a superare sè stessa. D'ordinario, l'uomo di vero ingegno sente l'istintivo *stimolo* di fare. Anzi spesso dalla presenza in altri di questo stimolo fattivo, si può bene pronosticare della sua capacità di fare. Ma può anche darsi il caso, che per condizioni estranee alla volontà di coltivarsi e di produrre, un uomo che pure sente in sè troppo ingegno, per potersi adagiare in una condizione inferiore, ad es., di semplice strumento dell'altrui comando, ma non abbastanza per aver piena fiducia nella riuscita, si lasci scoraggiare, pur sentendo (non diciamo: un certo rinascimento interessato) ma un vero rimorso di *non spendere il suo biblico talento*. In tal

-
- (1) La frode, ond'ogni coscienza è morsa,
 Può l'uomo usare in quei che in lui fida
 Ed in quei che fidanza non imborsa.
 Questo modo di retro par che uccida
 Pur lo vinco d'amor che fa natura ...
Inf., XI 52-56.

- (2) *Gr. z. Met.*, pag. 422, 37.

caso egli, se ancora ha una coscienza sensibile alle molteplici suggestioni del Dovere, può realmente sentirsi costretto dal dovere ad affrontare fatiche, disagi, spese, per recare al sapere, all'arte, alla morale medesima, quel, sia pur tenue, contributo di cui è o si crede capace.

4° ESEMPIO (1). — Il quarto esempio ci mette innanzi il caso d'un uomo fortunato, cui tutto riesce e che assiste freddo e indifferente alle difficoltà in cui si dibattono gli altri e si propone, non già di nuocere, ma nemmeno di darsi pensiero di giovare altrui. Nel confutare la condotta di un tal uomo, secondo la sua formola, E. Kant discende veramente questa volta agli argomenti di quella morale utilitaria o addirittura egoistica, che ha tanto in animo di combattere: "Una volontà che prendesse questo partito si contraddirebbe da sé stessa, in quanto potrebbero darsi dei casi, in cui quest'uomo possa *aver bisogno* (la sottolineatura è nostra) dell'amore e della simpatia degli altri, e in cui, per conseguenza, sarebbe privato egli stesso di ogni speranza d'ottenere l'assistenza che desidera, in forza di quella stessa legge istituita dalla sua propria volontà „ (2).

Noi non abbiamo negato sin qui il valore morale della razionalità della condotta: la coerenza logica è anche, in fondo, coerenza morale. Chi agisce in modo da contraddirsi manca, solo per questo, di una grande virtù: la rettitudine, la dirittura del pensiero e dell'azione. Chi poi agisce in modo da inaugurare un sistema unilaterale e in sé contraddittorio, è un egoista, è un ingiusto. Ma la *razionalità* non esaurisce il proprio della condotta morale (3). Le sole ragioni mentali a nulla valgono, se manca il calore dell'affetto, la simpatia, la sensibilità al bisogno e al dolore altrui; ma, soprattutto, la spontanea, libera, volontaria accettazione di una legge di amore e di giustizia.

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 423, 17.

(2) *Op. cit.*, pag. 423, 31.

(3) Non escludiamo nemmeno che possa venire un valido aiuto alla condotta morale da un gusto estetico, convenientemente educato ed elevato, come del resto da un criterio giuridico ben formato, o persino dal senso stesso dell'utilità, inteso però non a nostro esclusivo vantaggio, ma al vantaggio dei più.

L'uomo di codesto quarto esempio non è un uomo di buona volontà; è un uomo che non sente la legge; nè probabilmente la intenderebbe di più che non la senta, quando gli venisse spiegata a questa maniera; perchè molto facilmente risponderebbe: "Ebbene, procurerò di non aver mai bisogno di nulla nè di nessuno; e continuerò nel mio sistema „. Del resto, in questo caso, il sostituire un elaborato calcolo alla deficienza della voce del cuore, è addirittura odioso!

La formola di E. Kant è indubbiamente ingegnosa, originale, ma si riduce da ultimo, almeno in questo quarto esempio, al *bisogno* ed alla *simpatia*, per non dire addirittura, con lo Schopenhauer, alla *reciprocità* (1). Infatti l'uomo morale, in fondo, non si astiene dall'egoismo *per paura di contraddirsi*, ma appunto perchè *per simpatia* riconosce negli altri i suoi bisogni medesimi e sente l'impulso e, quindi, riflessamente, il dovere di soccorrervi.

Quello di E. Kant sembra essere, in fondo, il concetto stesso intellettualista del Wollaston (2): " Vi sono certe azioni così deformate che la loro massima non può nemmeno essere *concepita* senza contraddizione „. Ma questa — come abbiamo già detto più volte, e non è mai troppo l'insistervi — è la regola di ogni attività *pratica* (non però nel senso esclusivo kantiano, ma nel senso generico della parola) o almeno è un elemento logico che si può applicare a qualsiasi azione pratica. In qualsiasi lavoro che intraprendiate: scavare un canale, costruire una casa, temprare un'arma, tagliare un vestito, voi non dovete distruggere in precedenza il vostro lavoro, cioè contraddire all'opera vostra.

*
*
*

Ma, comunque sia di ciò, esprima o no la formola kantiana la legge vera, o sia anche questa legge, per definizione, inespugnabile, il fatto che E. Kant ha messo in luce è il fatto morale stesso: cioè la possibilità che gli uomini sentano, di

(1) CROCE, op. cit., pag. 318.

(2) Cfr. C. TRIVERO, *L'oggetto della morale secondo G. Wollaston*.

una tal legge, comunque misteriosamente, la voce e vi obbediscano; il che è l'*unica condizione possibile perchè esista una morale*.

Egli ha voluto a bella posta chiudere gli occhi dinanzi ai dati dell'esperienza e della storia. Ma questi possono, non che infirmare, confermare la verità di questa proposizione. Gli uomini hanno seguito e seguono delle massime insufficienti, imperfette, unilaterali alle volte, tutt'altro quindi che universali e assolute; e perfino tutt'altro che coerenti, anzi contraddittorie. Eppure, sin che gli uomini le hanno seguite in buona fede, hanno avuto — almeno *formalmente* — ragione: e del resto nemmeno *materialmente* non ne sono derivati troppi guai. Non forse lo stesso è avvenuto nella scienza? Qui pure gli uomini hanno spesso applicato nelle loro ricerche dei principii sbagliati; ma “ gli uomini i quali, ancora che nei generali si ingannino, nei particolari non si ingannano „, hanno quasi sempre riconosciuto le verità che venivano scoprendo, anche se i principii, le formole, i modelli, le teorie potevano essere errate: e lo stesso in arte. Quante formole! quante dottrine! quante scuole! ma le opere belle hanno trionfato sempre, ad onta delle scuole e delle chiesuole. E in politica? Le formole si vengono a mano a mano correggendo, e lo spirito, in questo esercizio, si affina.

La conclusione da trarre da una tale osservazione è l'obbligo che ognuno ha di scegliere e di accettare sinceramente, applicandola poi con ogni scrupolo, una dottrina morale; e, se nessuna di quelle esistenti lo soddisfa pienamente, di foggiar-sene una propria. Ma l'educazione morale non può sussistere soltanto nel fornire altrui e nel dedurre logicamente dalle premesse una dottrina dogmatica; ma nel destare lo spirito di libertà e la libera volontà di fare il bene. Il dogmatismo serve forse a far degli ipocriti: la libertà sola, accompagnata dall'esempio e da una rettitudine critica superiore ad ogni sospetto, può essere educativa.

* * *

“ Così noi siamo riusciti almeno a provare „ conclude il Nostro “ che, se il dovere è un concetto che deve avere un “ significato e contenere una legislazione reale per le nostre

“ azioni, questa legislazione deve essere espressa soltanto in
 “ imperativi categorici, mai assolutamente in imperativi ipo-
 “ tetici „ (1).

Non lo si direbbe davvero, almeno stando agli esempi che sottintendono tutti: *se non vuoi contraddire alle leggi universali della natura.*

“ Nello stesso tempo noi abbiamo, ciò che è già molto,
 “ esposto chiaramente, e in una formola che lo determina in
 “ ogni applicazione, il contenuto dell'imperativo categorico
 “ che deve rinchiudere il principio di ogni dovere (se vi sono
 “ dei doveri in generale) „.

La soddisfazione di un tale risultato non è però, a quanto pare, troppo condivisa dal lettore.

“ Ma „ confessa “ non siamo ancora riusciti a dimostrare
 “ *a priori*, che un tale imperativo esista realmente, che vi è
 “ una legge pratica che comanda assolutamente per sè stessa
 “ senza alcun impulso, e che l'obbedienza a questa legge è
 “ il dovere „ (2).

Comincia coll'avvertire “ che non bisogna mettersi in testa
 “ di voler far derivare la realtà di questo principio dalla costi-
 “ tuzione speciale della natura umana. Perchè il dovere, es-
 “ sendo una necessità pratica incondizionata dell'azione, deve
 “ valere per *tutti gli esseri ragionevoli* (i soli ai quali può
 “ applicarsi assolutamente un imperativo), ed è soltanto per
 “ questo che esso è anche una legge per tutte le volontà
 “ umane „ (3).

Fu già osservato, e già l'abbiamo dovuto notare ad altro proposito, che nulla possiamo logicamente sapere di un genere, di cui non conosciamo che una specie.

Accettiamo tuttavia per un momento la veduta kantiana. Se c'è una legge morale al mondo, questa deve esser valida universalmente. Poichè la ragione è, per E. Kant, la facoltà dell'*a priori*, ossia la facoltà per mezzo della quale noi partecipiamo realmente a un “ mondo intelligibile „, cioè a un ordine superiore della realtà, tutti gli esseri ragionevoli

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 425, 1.

(2) *Gr. z. Met.*, pag. 425, 4.

(3) *Gr. z. Met.*, pag. 425, 13.

devono trovarsi per questo rispetto nelle stesse condizioni, pel fatto che si rappresentano la legge di questo mondo superiore. Egli veramente non conosce questo *genere* degli esseri ragionevoli, ma lo pone per astrazione, astraendo cioè da tutte le altre note della nostra specie, per elevare a genere l'elemento comune della Ragione.

Immagina adunque l'esistenza di altri spiriti dotati di ragione (il che vuol già dire per lui, anche di volontà — e allora perchè escludere il sentimento? — e in tal caso ec-covi degli spiriti sostanzialmente formati come i nostri, con i tre fondamentali bisogni di conoscere, di sentire e di volere!).

Che tali spiriti possano esistere, nell'universo, è cosa che non si può veramente nè affermare nè negare. Non ne sappiamo nulla. Con criterii scientifici gli astronomi potranno disputare se mai in altri mondi esistano le condizioni necessarie e sufficienti perchè vi si sviluppi la vita organica, che noi conosciamo. Ma il filosofo può anche oltrepassare questa veduta. Noi possiamo bene immaginare la possibilità di spiriti che pure non siano legati alle stesse identiche condizioni della nostra esistenza organica. Ma possiamo noi inferirne, che, ciò non ostante, saranno eguali, sostanzialmente, a noi?

Ad ogni modo, E. Kant ha bisogno, per la sua dottrina, di dare alla sua morale questa sorta di universalità. Quando l'uomo sappia, che la legge cui deve ottemperare, è una legge veramente, letteralmente universale: sentirà meglio — così crediamo di indovinare il suo pensiero — la solidarietà che lo lega al mondo della Intelligenza, anzi della Ragione, il che vuol dire, in fondo, per lui, la *religione* che lo lega a Dio. Ciò è anche, nel suo sistema, destinato a dare la voluta oggettività alla legge, stabilendo un accordo tra noi stessi e l'ordine della natura; dando al mondo un significato morale e su di esso fondando l'Ideale.

La moralità, ha ragione di affermare, "è una metafisica oscuramente pensata", (citato dal Martinetti, *Met. d. Sitt.*, 376).

In conclusione adunque, la conoscenza psicologica dell'umana natura non serve al fatto nostro: "ciò che è derivato " da certi sentimenti e da certe tendenze, e anche, se fosse " possibile, da una direzione speciale, che sarebbe propria " alla ragione umana, e non dovrebbe quindi necessariamente

“ valere per la volontà di ogni essere ragionevole, tutto ciò
 “ può bene fornire una massima per noi, ma non una legge:
 “ un principio soggettivo, secondo il quale noi possiamo agire
 “ per tendenza e inclinazione, non un principio oggettivo
 “ secondo il quale *saremmo obbligati* di agire, quando anche
 “ tutte le nostre tendenze, inclinazioni e disposizioni della
 “ natura vi fossero contrarie; ciò è così vero che la subli-
 “ mità e la dignità intrinseca del comando espresso in un
 “ dovere spiccano tanto più, quanto meno soccorso, anzi
 “ *quanto maggior resistenza* esso trova nelle cause sogget-
 “ tive, senza che questa circostanza indebolisca minimamente
 “ la costrizione che impone la legge o tolga qualche cosa
 “ alla sua validità „ (1).

Ma è poi vero? E. Kant ha forse, nel suo Rigorismo, esa-
 gerato il concetto del dovere necessariamente legato ad una
 costrizione (2), e quindi ad una lotta tra noi e noi stessi, tra

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 425, 20.

(2) A questo proposito, come diversamente la pensava il Feuerbach!

« A vrai dire, un acte n'est moral dans son principe que s'il est « naturel », spontané. Les vrais sacrifices sont des actes d'enthousiasme, des actes de génie. Il n'y a pas de commandement, pas d'impératif catégorique qui soit capable de les produire. Les règles littéraires n'ont jamais créé une œuvre d'art; les lois morales n'ont jamais engendré un sacrifice véritable. La vraie vertu est une enfant naturelle, une enfant de l'amour. Ce qu'on appelle ordinairement vertu n'est qu'une imitation, une copie qui n'a pas la valeur originale de la vie. Les moralistes voient surtout dans la vertu un effort pour dompter la vie naturelle: plus l'homme se donne de mal pour bien faire, plus il a de mérite à leurs yeux. Feuerbach, au contraire, admire surtout la manifestation facile des tendances spontanées. En elles-mêmes, ces tendances ne sont ni morales ni immorales: la conduite vertueuse est l'ordre qui en règle le jeu en les conciliant harmonieusement et qui répartit judicieusement entre nos fonctions la somme de notre activité vitale. Voici par exemple une femme qui aime la société, la conversation; ce goût n'est pas immoral; mais si cette femme néglige pour aller dans le monde de donner des soins à ses enfants, les moralistes, c'est-à-dire les méchantes langues, la traiteront de mauvaise mère, et déclareront que sa conduite est « immorale »; et pourtant l'acte de soigner ses enfants n'est pas « moral » en soi: il est la conséquence de l'amour maternel, c'est-à-dire d'une tendance « naturelle ». Ce qui pour cette femme serait un sacrifice paraîtra tout « naturel » à une mère qui ne se plaît qu'à la maison auprès de ses enfants. Ainsi le devoir n'est pas un *deus ex ma-*

la Volontà buona e le Inclinazioni, cioè, in fondo, tra il Principio formale o formativo che è in noi e la Materia delle nostre sensazioni e impressioni; tra l'*a priori*, cioè il mondo superiore dell'Intelligenza, della Ragione, l'espressione di un ordine superiore, e l'*a posteriori*, o il mondo fenomenico e corporeo. La nativa bontà dell'innocenza non brilla di nessuna luce? L'idea sua pare ispirata da quella dei santi della Chiesa, i quali sono il più delle volte dei grandi convertiti — il che suggerisce ad Anatole France, in qualche luogo delle sue opere, delle osservazioni da pari suo. Si può tuttavia al fatto che quasi tutti i più grandi santi furono, prima di divenir santi, dei grandi peccatori, dare un'interpretazione più benevola. I santi non sono già degli Ignavi danteschi; son gente di animo grande, quindi di passioni potenti. Colla stessa facilità queste passioni possono essere volte al male come al bene. La loro vita di peccatori dimostra solo l'ardore dell'anima loro, quello stesso ardore che mettono poi nel dedicarsi a Dio. Il loro è solo un fatale errore di *direzione*. — Ma la volontà veramente buona non è quella che non ha più bisogno di lottare? che per così dire è giunta a non aver più doveri? perchè ogni suo pensiero è puro, ogni suo impulso è buono, ogni sua deliberazione è *pratica* (nel senso kantiano, questa volta)?

Ma E. Kant esclude che qualsiasi creatura umana — ed anche, pare, sovrumana — sia capace di una tale Volontà (senza imperativi), poichè questa sarebbe la Volontà santa: Dio.

E il suo pensiero è in ciò del tutto coerente.

“ Qui noi vediamo „ lo dice a pag. 425 lo stesso Autor nostro, “ la filosofia collocata realmente in una situazione

china, un météore venu du ciel ou d'un autre monde; il appartient à la même catégorie que nos penchants et nos tendances; c'est un instinct naturel qui fait valoir son droit contre l'oppression d'un autre instinct; le remords est l'ombre irritée, l'« esprit » d'un instinct qu'un autre instinct plus fort a tué. Pas de devoir sans tendance correspondante; on ne saurait obliger un homme à faire ce qu'aucun de ses semblables ne fait spontanément, naturellement ».

Lévy, op. cit., pag. 167, 168.

“ critica: essa deve trovare una posizione ferma e stabile, “ malgrado non possa avere nè in cielo nè in terra nessun “ punto d’attacco o punto d’appoggio. Bisogna che la filo- “ sofia dimostri qui la sua purezza, costituendosi custode “ delle sue proprie leggi, invece di essere l’araldo di quelle “ che le suggerisce un senso innato, o non so qual natura “ tutelare; queste nel loro insieme valgono senza dubbio “ meglio di nulla, ma non possono mai procurare principii “ come quelli dettati dalla ragione, che debbono avere una “ origine pienamente e interamente *a priori*, e derivare da “ ciò nello stesso tempo la loro autorità imperativa, non “ aspettando nulla dall’inclinazione dell’uomo, ma tutto dalla “ supremazia della legge e dal rispetto che le è dovuto o, “ in caso contrario, condannando l’uomo a disprezzarsi ed a “ risentire orrore di sè stesso „ (1).

Effettivamente, non voleva punti d’appoggio nè in cielo nè in terra, sdegnando egualmente la filosofia tradizionale (di cui pure si degnava talvolta, sia detto senza malignità, di mascherare i concetti) e quella, di moda ai suoi giorni, del senso morale.

Egli ancora insiste, che “ ogni elemento empirico non è “ soltanto improprio a servire come ausiliare al principio “ della morale, ma è anche al più alto grado dannoso alla “ purezza dei costumi, nei quali il valore proprio, incompa- “ rabilmente superiore a tutto, di una volontà assolutamente “ buona, consiste precisamente in ciò: che il principio del- “ l’azione è indipendente da ogni influenza esercitata da prin- “ cipii contingenti, i soli che possa fornire l’esperienza „.

Avverte che “ contro questa debolezza, o meglio contro “ questo basso modo di pensare, che induce a cercare il “ principio morale tra impulsi e leggi empiriche, non si sa- “ prebbe mai, nè troppo, nè troppo sovente, far intendere “ ammonizioni, perchè la ragione quando è stanca, si riposa “ ben volentieri su questo guanciaie, e cullata nel suo sogno “ da dolci illusioni (che non le fanno però abbracciare che “ una nuvola invece di Giunone), essa sostituisce alla morale “ un mostro bastardo derivato dall’accozzamento artificiale

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 425, 32.

“ di membra del tutto diverse, che rassomiglia a tutto ciò
 “ che si vuole, tranne che alla virtù, per colui che l'ha vista
 “ una volta sola nella sua vera forma „ (1).

E spiega, in nota, che “ considerare la virtù nella sua vera
 “ forma, non è altro che esporre la morale liberata da ogni
 “ mescolanza di elementi sensibili e spogliata da ogni falso
 “ ornamento cagionato dal desiderio di ricompensa o dall'a-
 “ more di sè „.

E conclude: “ La questione è dunque questa: è una legge
 “ necessaria per tutti gli *esseri ragionevoli* di giudicare
 “ sempre le loro azioni secondo massime tali che possano
 “ essi stessi volere che servano da leggi universali? „.

E qui sembra veramente far partecipi le nostre Volontà di
 una *formatrice* coscienza universale, che vuole il bene uni-
 versale.

“ Se questa legge è tale „ (il che, come abbiamo veduto,
 è stato più volte affermato ma non mai veramente dimo-
 strato) “ deve essere prima di tutto collegata (affatto *a priori*)
 “ al concetto della volontà di un essere ragionevole in ge-
 “ nerale „. E con questi ragionamenti si apre la via a ciò
 che egli chiama la metafisica dei costumi, “ dove si tratta
 “ di stabilire non dei principî di ciò che *succede*, ma delle
 “ leggi di ciò che *deve succedere* „ (giusto; ma il difficile per
 l'appunto è di sapere ciò *che deve succedere!*) (2) e dove noi
 “ non abbiamo affatto bisogno di intraprendere delle ricerche
 “ sui motivi per cui una cosa piace o non piace, sul perchè
 “ si distingue il piacere dalla semplice sensazione del pia-
 “ cere, del gusto, ecc. „ (Cfr. la Critica del Giudizio, dove per
 l'appunto queste ricerche sono condotte con tanta finezza!),
 “ ma dove si tratta della legge oggettiva „ (3).

Ma qui si apre la via a parlare del concetto del Fine, di
 cui ci occuperemo nel prossimo capitolo, e chiudiamo questo,
 che è già troppo lungo!

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 426, 7.

(2) « Chi vi dice che vi sono leggi alle quali noi *dobbiamo* sottomettere
 la nostra condotta? Chi vi dice che *deve succedere ciò che non succede mai?*
 osserva con la sua solita irruenza lo SCHOPENHAUER, op. cit., pag. 15.

(3) *Gr. z. Met.*, pag. 426, 22.

VII.

I fini.

Ripetuta la definizione che la volontà " ha la potenza di determinarsi da sè stessa ad agire conformemente alla rappresentazione di certe leggi „, osserva che " ciò che serve alla volontà di principio soggettivo per determinarsi da sè stessa è *il fine* „ (1). Arriva ora là donde Aristotele aveva incominciato, cioè alla teoria dei fini. Distingue prima il *fine* dal *mezzo* e poi l'*impulso* (principio soggettivo del desiderio) dal *motivo* (principio oggettivo del volere). Si avverta però che in pratica è una questione di parole e che nel linguaggio comune bene spesso si chiama *impulso* anche uno stimolo buono (cioè oggettivo) e *motivi* i veri e propri impulsi mascherati da motivi. " I principii pratici sono *formali* quando fanno astrazione da qualunque fine soggettivo; essi sono invece *materiali*, quando pongono a fondamento questi fini soggettivi „ (2).

Ma supposto che vi sia qualcosa di cui l'esistenza ha in sè stessa valore come fine, in ciò si troverebbe il principio di un imperativo categorico. Certamente.

È la stessa conclusione cui siamo arrivati colla teoria dei bisogni (o dei fini, che fa in fondo lo stesso, poichè un bisogno, riconosciuto dalla ragione, diventa un fine). Se potessimo sapere qual'è il bisogno o fine ultimo; se potessimo sa-

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 427, 19.

(2) *Op. cit.*, pag. 427, 20.

pere cioè che cosa è un fine in sè, sarebbe risolta la questione; tutto il resto non avendo più che valore di mezzo.

Questo *fine in sè* E. Kant lo pone nell'uomo stesso, in quanto essere ragionevole. È dunque il trionfo dell'umanesimo!

Ma poichè l'uomo non è senza bisogni, ciò vuol dire che fini potranno essere i più alti bisogni della *persona* umana, le più elevate forme della Vita, la Ragione come la parte migliore dell'uomo, in una parola l'Ideale! Più determinatamente potranno essere considerati come fini supremi il bisogno insaziabile di verità e di sapere, che crea la storia, la scienza, la filosofia; il bisogno insaziabile di un Diletto superiore e di Bellezza, che crea le Arti belle; il bisogno insaziabile di Bontà, che continuamente rinnova i Costumi e la Morale e con essa la Politica, la Pedagogica, il Diritto, ecc... Ma il fine oltrepassa sè stesso, alloraquando tra i bisogni superiori, si ponga anche l'insaziabile bisogno religioso, che lega la umana Coscienza a qualcosa di più alto ancora, anzi di assolutamente vero, e assolutamente buono; per la qual cosa, la morale antropocentrica Kantiana si corregge di umiltà, di rispettosa sommissione al Mistero imperscrutabile.

Sono dunque codeste le categorie della morale, i valori assoluti: la verità, la giustizia, la bontà, la bellezza?

“ La natura ragionevole esiste come scopo in sè stessa „ (1), dice E. Kant e così rinnova l'imperativo pratico:

“ Agisci in modo da trattare l'umanità, tanto nella tua persona quanto nella persona di ogni altro, sempre nello stesso tempo come un fine, e non mai unicamente come un mezzo „ (2).

O, come disse più largamente il Rosmini, “ rispetta l'essere nell'ordine suo „. Ma in quel “ rispetto „ vi ha del religioso. Una morale del tutto indipendente non ci pare possibile.

A questo punto, E. Kant ripiglia i suoi tre famosi esempi, dimostrando:

1° che l'uomo non ha diritto di disporre della sua per-

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 429, 2.

(2) *Op. cit.*, pag. 429, 10.

sona per mutilarla, per danneggiarla o per ucciderla. Solleva però l'eccezione di chi deve lasciarsi amputare per salvarsi e di chi deve arrischiare la vita per conservarla. Ma dimentica chi si sacrifica per la patria, per la scienza, per la verità, per la virtù, per un'idea; dove dipenderà naturalmente dalla grandezza vera o presunta dell'idea il valore morale o pazzesco del sacrificio. Chi si sacrifica per la patria evidentemente antepone la Patria a sè, la Collettività nazionale a un individuo, onde l'individuo è in tal caso un *mezzo* per un fine. E. Kant doveva infatti notare che non solo nè sempre l'uomo individuo (1) è fine in sè, ma ancora e più l'umanità e quanto per l'umanità è nobile e bello, vero e giusto, sacro e santo!

2° chi ha intenzione di fare agli altri una falsa promessa, si serve degli altri *come di un mezzo*. Al qual proposito E. Kant svolge belle considerazioni, che ci fanno comprendere la ragione dell'invincibile ripugnanza che taluni spiriti sottili provano per la politica bassa ed alta, domestica e pubblica. Quel basso spirito di astuzia tenace e presuntuosa che fa d'ogni uomo un suo servo, che non dice cosa senza un occulto pensiero, e non esprime un desiderio senza un secondo fine, considera veramente gli uomini come mezzi, come strumenti di un fine. Che se questo fine è davvero un fine superiore, che, oltrepassando i privati e personali interessi, le individuali simpatie e inclinazioni, raggiunga un qualche positivo vantaggio o bene della famiglia o della nazione, allora anche la politica può essere benedetta e non resta che inchinarsi a chi ha saputo farsene un'arma pel Bene. Ma non cessa di ispirare una certa diffidenza e di offendere in noi qualcosa di intimo e di delicato;

3° se vi sono nella umanità disposizioni ad una maggior perfezione — e ci sono indubbiamente (i tre bisogni di conoscere il vero, di sentire il bello, di amare e volere il bene) — non è compatibile con questi fini la semplice conservazione dell'umanità, ma essi esigono bensì il suo progresso;

(1) Non si esclude l'individuo, perchè è certo *colpa* far servire, ad es., un altro essere umano, non legato a noi dall'amore, di strumento alla nostra volontà.

4° poichè il fine naturale, comune a tutti, è la felicità, chi vi provvede risponde ancora al fine in sè dell'umanità stessa.

“ Questo principio, secondo il quale l'umanità ed ogni natura ragionevole in generale sono considerati *come fini in sè stessi* (condizione suprema limitatrice della libertà d'azione di tutti gli uomini), non deriva nulla dall'esperienza, prima di tutto a cagione della sua universalità, perchè esso si estende a tutti gli esseri ragionevoli in generale intorno ai quali nessuna esperienza è sufficiente per determinare qualsiasi cosa, secondariamente, perchè in questo principio l'umanità è rappresentata, non come un fine degli uomini (soggettivo), vale a dire come un oggetto di cui da noi stessi ci facciamo in realtà un fine, ma come un fine oggettivo che deve, qualunque siano i fini, che noi ci proponiamo, costituire, quale legge, la condizione suprema restrittiva di tutti i fini soggettivi, e che quindi deriva necessariamente dalla ragione pura „ (1).

Questo passo è certamente molto importante.

Il principio stesso potrebbe essere ancora allargato. E. Kant insiste molto sul concetto di “ essere ragionevole „ e, sotto un certo aspetto, si potrebbe estendere il principio non solo agli esseri ragionevoli, in generale, ma agli esseri viventi medesimi, anzi all'essere universale. Gli esseri ragionevoli sono certo i soli pei quali può esistere una morale, che possono conoscere e volere il bene oggettivamente, per rispetto alla legge, per amore del bene in sè, per senso di dovere; ma sono proprio i soli che possono essere considerati come *fini in sè*? Se, come accenna in qualche luogo Mosè nel *Deuteronomio*, fo di un animale superiore strumento (mezzo) a fini illeciti, non fo male? Anche l'affetto verso gli animali domestici può essere amorale o interessato (come quando li si considerano solo come strumenti e mezzi della nostra utilità o del nostro sollazzo) e può essere morale e indizio di vera bontà d'animo, quando invece essi sono amati per sè stessi, e soddisfatti nei loro legittimi bisogni, per rispetto alla legge che vuole, anche in essi, rispettata la Vita, coi suoi bisogni e i suoi diritti,

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 430, 23.

esclusi i maltrattamenti inutili e crudeli. E forsechè nel culto religioso delle piante non c'è una parte misteriosa della moralità? un fondo di poesia, il che vuol dire ancora di vera bellezza e di bontà? Il fatto poi che l'Essere, la Vita, o semplicemente la Umanità, come vuole E. Kant, possano essere rappresentati come fini in sè, e non come un sistema di fini soltanto soggettivi, a vantaggio dei capricci umani, ma come una condizione suprema restrittiva di tutti i fini soggettivi, che deriva, dice il Kant, dalla *ragion pura*, dimostra, secondo noi, il predominio della Ragione ossia dello spirito sulla materia, e rivela la vera natura della morale, che è quanto è nella umanità di divino.

“ Il fondamento „ scrive ancora E. Kant “ consiste *oggettivamente nella regola* e nella forma dell'universalità che “ la rende capace (secondo il primo principio) di essere una “ legge (che si potrebbe dire al caso una legge della natura), “ e *soggettivamente nel fine* „ (1).

Noi faremmo un'altra distinzione, cui già accennammo a pag. 45, 46, tra la materia e la forma, tra la moralità considerata oggettivamente, facendo astrazione dal soggetto operante e giudicante, e la moralità considerata soggettivamente, cioè nelle intenzioni e nella coscienza del soggetto.

Nel campo oggettivo ha la sua naturale applicazione la teoria dei bisogni o dei fini: e si può giudicare a questa stregua della bontà maggiore o minore di un'opera, dalle conseguenze buone o cattive che da ultimo, fin dove può giungere la conoscenza e la immaginazione umana, ne derivano. Nel campo soggettivo, non conta se non la intenzione: buono allora diventa ciò che è fatto davvero, non solo a parole, *in fin di bene*, liberamente e volontariamente.

Uno dei grandi meriti di E. Kant, moralista, fu di avere affermato il “ disinteresse del volere per dovere „ almeno per ciò che ha attinenza alla forma. Per questo rispetto l'atto di chi lascia da parte i fini personali e le ragioni particolari per agire oggettivamente, è una vittoria contro ogni sorta di interesse. Quanto alla materia, e lo stesso Kant esplicitamente non lo esclude, almeno dove è più coerente e illumi-

(1) *Gr. z. Met.*, 431, 9.

nato, la cosa va un po' diversamente; perchè lo stesso attore disinteressato, nel senso che è pronto a sacrificare le sue inclinazioni, la sua utilità, persino il suo onore e la sua riputazione, ogni cosa insomma per la verità, per la giustizia, pel bene, può cionondimeno *prendere interesse* alla verità che afferma, al bene od alla giustizia che vuol far trionfare, alla bellezza dell'idea per cui si sacrifica. E qui possono cadere in acconcio tutte le utili osservazioni della psicologia; perchè qui ai puri dettami della Ragion pratica si mescolano le esigenze proprie della natura umana cosiffatta che converte l'amor degli altri in amor proprio, la propria degradazione in proprio trionfo! (S. Francesco).

Un altro merito di E. Kant è certo d'aver posto il principio della moralità (intendo del principio formale, ch'egli chiama oggettivo, ma che noi diremmo invece, da un altro punto di veduta, soggettivo) nella volontà stessa. Ma di tale merito è ben conscio, come si vede dal passo seguente: " Si vedeva l'uomo legato dai suoi doveri a delle leggi, ma non si rifletteva che egli *non* è sottomesso che alla sua *propria* " *legislazione*, quantunque questa sia anche una *legislazione universale* „ (1). Ben a ragione, qui egli *si corresse*. Perchè si avrebbe diritto di chiamar *propria* una legislazione che si uniforma o vuole, anzi deve, uniformarsi nel fatto ad una legislazione universale, *naturale*, ha detto egli stesso, più volte? Qui il pensiero di Lui vuol essere interpretato e integrato. Accettando la legge morale, siamo liberi, non cediamo in realtà a nessun comando esteriore, a nessuna promessa di beni a venire o minaccia di mali a venire; siamo noi che ci imponiamo la legge: ma perchè crediamo in pari tempo di uniformarci ad una legge superiore, la quale non può trovare spiegazione se non in una *Fede morale*, che dipende da una soluzione più o meno oscura, religiosa o metafisica, del Problema stesso dell'universo. Ma in questo senso la morale nostra può essere più umile o men superba di quella del Kant, e accettare anche il nome di " *sommissione* .. Un fatto però va subito rilevato, che, qualunque sia quella oscura metafisica, il risultato, per chi ha il vero senso della

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 432, 28.

morale, è lo stesso: la morale dev'essere disinteressata, oggettiva.

Certo ha buon giuoco a combattere ogni altra sorta di morale, dove " non si scopriva mai il dovere, ma la necessità di agire per un certo interesse..... Questo poteva " essere un interesse proprio o estraneo. Ma allora l'imperativo aveva sempre un carattere condizionale e non poteva " valere come comando morale. Io chiamerò dunque questo " principio, principio dell'*autonomia* della volontà, in opposizione a ogni altro, che perciò ho chiamato dell'*eteronomia* „ (1).

Egli ammette un *regno dei fini*.

" Gli esseri ragionevoli sono tutti soggetti alla legge, in " virtù della quale ciascuno di loro non deve *giammai* trat- " tare sè stesso e gli altri *unicamente come mezzi*, ma sempre " *nello stesso tempo come fini in sè stessi* (2). Di qui scaturisce un'unione sistematica di esseri ragionevoli per mezzo " di leggi oggettive comuni, vale a dire un regno, che, poichè " queste leggi hanno precisamente per scopo il rapporto di " tutti questi esseri gli uni verso gli altri, come fini e mezzi, " può essere chiamato regno dei fini (la qual cosa, in verità, " non è che un ideale) „ (3). Regno cui ogni essere ragionevole appartiene ad un tempo come *membro* e come *capo*: al qual ultimo posto può solo pretendere, se completamente indipendente, senza bisogni. Ne seguono le seguenti definizioni:

" La morale consiste, dunque, nella relazione di tutte le " azioni con la legislazione, che sola rende possibile un regno " dei fini „ (4).

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 433, 4.

(2) Si noti che molto spesso ciò che ci ispira un giudizio molto favorevole su qualcuno a noi socialmente superiore, e d'altra parte ciò che genera l'ascendente morale di certe persone su altre, è che noi nel 1° caso non ci sentiamo trattati come mezzi, ma considerati come *fini*, e nel 2° che la persona in questione ha cura di parlarci come a *uomini liberi*, non come a *schiavi*.

(3) *Gr. z. Met.*, pag. 433, 26.

(4) *Gr. z. Met.*, pag. 434, 7. In nota E. Kant fa una profondissima distinzione: « La teologia considera la natura come un regno dei fini; la morale « considera un possibile regno dei fini come un regno della natura. Là il regno

“ Nel regno dei fini tutto ha o un *prezzo* od una *dignità*.
 “ Ciò che ha un prezzo può essere sostituito da qualche altra
 “ cosa *equivalente*; ciò, all'opposto, che è superiore ad ogni
 “ prezzo, e, in conseguenza, ciò che non permette nessuna
 “ equivalenza, ha una *dignità* „ (1). Così E. Kant distingue
 i valori economici dai valori morali; ciò che ha *prezzo* e ciò
 che ha *pregio*. “ La moralità e l'umanità „, dice più sotto, sono
 “ le sole cose che hanno dignità. Abilità e diligenza nel la-
 “ voro hanno un prezzo di mercato; ingegno, vivacità di im-
 “ maginazione e buon umore hanno un prezzo d'affezione;
 “ all'opposto la fedeltà nelle promesse, la benevolenza per
 “ principio (non per istinto) hanno un valore intrinseco „.

A pag. 436, riassumendo, ripete ciò che abbiamo già detto
 più volte, che le massime hanno:

1° Una *forma*;

2° Una *materia*;

3° Una *determinazione completa* di tutte le massime per
 mezzo di questa nuova formola, cioè: che tutte le massime
 derivanti dalla nostra propria legislazione debbono concor-
 dere con un regno possibile dei fini, come con un regno della
 natura. Il progresso si fa qui in qualche modo secondo
 le categorie, andando dall'*unità* della forma della volontà
 alla *pluralità* della materia (degli oggetti, cioè dei fini), da
 qui alla *universalità* o totalità del sistema.

E qui può tornare al punto, da cui in principio ha preso
 le mosse, cioè al concetto di una volontà incondizionata-
 mente buona, che è quella, la cui massima, quando è con-
 vertita in legge universale, non può mai contraddirsi da sé
 stessa.

E. Kant, che si ripete spesso e volentieri, ritorna più volte
 sulla sua nota formola, concludendo: “ che solo il rispetto per
 “ una semplice idea debba servire di prescrizione inflessibile
 “ per la volontà „; conclusione che accettiamo volentieri:

« dei fini è un'idea teorica destinata alla spiegazione di ciò che è dato; qui
 « è un'idea pratica che serve a compiere ciò che non è stato dato, ma che
 « può diventare reale per il nostro modo di agire, e appunto conformemente
 « a questa idea „.

(1) Op. cit., pag. 434, 31.

quest'idea è quella del dovere, della legge, del bene. Altrimenti non ci potremmo rappresentare l'uomo che come soggetto alla legge naturale dei suoi bisogni (1), — verissimo — senonchè il *bene* l'attuerà precisamente allorquando le soddisfazioni dei suoi propri e dei bisogni altrui subordinerà al concetto del dovere. E termineremo con questo importantissimo passo:

“ Quand'anche il regno della natura, come pure il regno dei fini, fossero concepiti come riuniti sotto un capo in modo che il secondo non rimanesse più una pura idea, ma acquistasse una vera realtà, vi sarebbe certo allora per questa idea un vantaggio prodotto dall'aggiunta di un impulso potente, mai però un accrescimento del suo valore intrinseco; perchè, malgrado ciò, bisognerebbe pure sempre presentarsi questo legislatore, lui stesso unico e infinito, come giudice del valore di esseri ragionevoli soltanto secondo la loro condotta disinteressata, prescritta loro puramente da questa idea. L'essenza delle cose non si cangia per i loro rapporti esterni, e ciò che, astrazion fatta da questi ultimi, costituisce da solo il valore assoluto dell'uomo, è inoltre la misura secondo la quale egli deve essere giudicato da qualunque altro, fosse anche l'Essere supremo „ (2).

L'A. chiude questa parte della sua trattazione con le seguenti definizioni:

“ La *moralità* è dunque il rapporto delle azioni con l'autonomia della volontà, cioè con la legislazione universale possibile in grazia delle massime di questa volontà „.

“ L'azione che può sussistere con l'autonomia della volontà (che, si intende, non può voler contraddirsi) è *permessa*, quella che non si accorda con essa è *proibita* (3).

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 439, 6.

(2) *Gr. z. Met.*, pag. 439, 12.

(3) Non sarebbe forse fuori di luogo il domandarsi con che cosa si pecca, se con la volontà o con la facoltà inferiore di desiderare. Se la Volontà è una sola e medesima cosa con la Ragion pura, se la Volontà è la facoltà di determinarsi pel Bene, vale a dire per ciò che è praticamente necessario, essa ha da essere tutt'altra cosa che l'inclinazione o l'istinto, che si muove per cause soggettive. E allora chi fa il male? la facoltà inferiore di desiderare

“ La volontà la cui massima si accorda necessariamente con le leggi dell'autonomia, è una volontà *santa*, assolutamente buona „.

“ La dipendenza di una volontà non assolutamente buona dai principî dell'autonomia (la costrizione morale) è l'*obbligazione* „. Questa non può dunque riferirsi a un'opera santa.

“ La necessità oggettiva di un'azione, in virtù dell'obbligazione, si chiama dovere „ (1).

*
* *

Affermata l'autonomia della volontà come principio superiore della moralità, E. Kant naturalmente combatte l'eteronomia della volontà come origine di tutti i principî illegittimi della moralità (441) e qui anzi ha buon giuoco.

Nell'eteronomia, “ la volontà non dà allora a sè stessa la legge; è l'oggetto invece che gliela dà, grazie ai suoi rapporti con essa. Questo rapporto, riposi sull'inclinazione o su rappresentazioni della ragione, non può rendere possibili che degli imperativi ipotetici: io debbo fare questa cosa

o... la Ragione, non pura? ma è libera questa facoltà? qui il pensiero di E. Kant è ambiguo. Se è libera, allora è anch'essa una Volontà cioè una facoltà di determinarsi per la rappresentazione di concetti e di leggi (magari immorali); e se non è, che responsabilità potremo avere del male che facciamo? — Tutto ciò sembra una sofisticheria, ma non è. Il fatto è che, oggettivamente, cioè fuori di noi, indipendentemente dalle nostre intenzioni soggettive, vi sono inclinazioni, interessi, bisogni, fini, che possono essere in sè, o subordinatamente ad altri, buoni o cattivi; e quindi buone o cattive possono essere le azioni che vi si riferiscono, siano esse il risultato di un semplice moto od impulso inconscio, o semiconscio, o conscio, o siano addirittura il risultato d'un motivo ragionato e liberamente accettato, siano ancora esse il frutto di un istinto, di una inclinazione, sensuale o sentimentale, o di un concetto, di una ragione mentali. Soggettivamente, la volontà nostra è responsabile dacchè ha voluto liberamente il trionfo dell'impulso e del motivo buoni, e ha o non ha resistito con sufficiente forza all'impulso e al motivo cattivi; oppure ancora ha deliberatamente voluto la soddisfazione di interessi, di inclinazioni, di bisogni giudicati cattivi.

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 439, 24.

“ perchè *voglio quest'altra cosa*. Al contrario l'imperativo morale, per conseguenza categorico, dice: io debbo agire in questo o quel modo, quand'anche io non voglia nessun'altra cosa „.

Ma a noi pare che egli qui si illuda, che non si accorga che il suo sarà benissimo un imperativo ipotetico *sui generis*, ma è pur sempre ancora un imperativo ipotetico. L'ipotesi è che la volontà possa volere erigersi a legislazione universale; il *se* sottinteso è quello che già abbiamo detto precedentemente: io *devo* fare questo o quello, *se* voglio esser buono o *se* voglio il bene.

Allo stesso modo si potrebbe parlare di un imperativo estetico, che sottintende: se hai gusto; e di un imperativo logico, che suppone: se ragioni dirittamente.

E. Kant passa in rivista tutte le false vie che la ragione umana ha qui tentate, finchè le è mancata la critica.

Principi *empirici* o *razionali*. I *primi*, derivati dal principio della *felicità*, sono fondati sul sentimento fisico o morale; i *secondi*, derivati dal principio della *perfezione*, considerata come effetto possibile, sono fondati sul concetto di una perfezione esistente per sè (la volontà di Dio), considerata come causa determinante della nostra volontà.

L'A. nega la proprietà dei principi *empirici* a servire di fondamento a leggi morali. “ Perchè l'universalità, colla quale queste debbono valere per tutti gli esseri ragionevoli, senza nessuna distinzione, epperò la necessità pratica incondizionata che è loro imposta, scompaiono se il principio delle stesse è derivato dalla *costituzione particolare della natura umana*, o dalle circostanze contingenti nelle quali essa è posta „ (1). Ora questo passo è molto discutibile: perchè i precetti morali debbono valere *universalmente*? senza *eccezione*? perchè non possono dipendere dalle circostanze *contingenti*?

Egli l'afferma; ma la questione è tutt'altro che facile da risolvere. Nonostante la ingegnosa interpretazione del Martinetti, riportata in una Nota del capitolo precedente, pare che Egli intendesse l'universalità della legge nel senso più

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 442, 7.

assoluto: abbiamo visto già che per lui il precetto di “ non mentire „ non soffre eccezioni; gli è che per lui i precetti morali sono le vere leggi di un mondo superiore, di un ordine reale, di quel regno dei fini, di cui è capo Iddio. Questa pare, a tratti, l’ “ oscura metafisica „ che gli impone il suo rigorismo. Il quale è veramente da prendere o da lasciare; non è possibile una via di mezzo tra la morale rigorosa, assoluta, che poggia sull’universale, inteso in senso ultra-umano, e la morale che voglia tenere il debito conto delle circostanze contingenti in cui vive e si svolge storicamente la moralità umana. Ma il guaio è che in questo il Nostro non ha potuto mantenersi sempre coerente.

Fu risoluto bensì nel caso della sincerità, ma abbiamo già visto che il bisogno di verità è uno dei bisogni fondamentali della coscienza umana (e qui la *particolare costituzione della natura umana* giova piuttosto a dargli ragione che torto). Ma perchè, poche pagine addietro, ha ammesso il diritto di sopportare la mutilazione per salvarsi, o di rischiare la vita per conservarla? e perchè nella Dottrina della Virtù solleverà delle questioni casistiche? La morale rigorosa non soffre eccezioni e non tollera casistica di sorta. La verità è che la Vita muta e con essa mutano i bisogni e le circostanze contingenti; e la Morale non può fare a meno di evolversi e di adattarsi (1). E se il principio della felicità è il più riprovevole, non solo perchè è falso, “ e perchè l’esperienza contraddice la supposizione che il benessere si regoli sempre sul ben fare „: e poichè “ è tutt’altra cosa rendere un uomo felice e renderlo buono „ (2), allora perchè nella Dottrina della Virtù porrà per l’appunto il principio della *felicità altrui*? Egli, col principio della felicità, condanna qui del pari il *sentimento morale* e quel concetto ontologico della

(1) Il debole della dottrina di Kant, notava il Cantoni, sta: 1. nel non aver compreso l’importanza della storia; 2. nell’aver posto una separazione assoluta tra il mondo intelligibile e il mondo sensibile, tra il noumeno e il fenomenico.

VARISCO, *Rousseau e Kant*, « Riv. pedag. », anno VI, vol. I, dic. 1912, pag. 263.

(2) *Gr. z. Met.*, pag. 442, 12.

perfezione, di cui però dice che “ per quanto vuoto, per “ quanto indeterminato, e in conseguenza per quanto inser-
 “ vibile esso sia allo scopo di scoprire nel campo sterminato
 “ della realtà possibile il massimo di ciò che ci conviene, per
 “ quanto sia immancabilmente trascinato in un circolo vizioso,
 “ non potendo evitare di supporre tacitamente la moralità
 “ che deve spiegare „ (1), vale ciò nonostante meglio del con-
 cetto teologico che deriva la morale da una volontà divina
 assolutamente perfetta. E ciò per più ragioni:

“ 1° noi non abbiamo l'intuizione della perfezione di Dio;
 “ e non possiamo derivarla che dai nostri concetti, di cui il
 “ principale è quello della moralità (2);

“ 2° il solo concetto che ci rimanga della divina volontà
 “ derivato dagli attributi *della avidità di gloria e di domi-*
 “ *nazione* (le sottolineature son nostre), legato come è alle
 “ rappresentazioni formidabili della potenza e della vendetta,
 “ porrebbe necessariamente i fondamenti di un sistema di
 “ morale, che sarebbe appunto il contrario della moralità „ (3).

Noi non sappiamo se gli attributi della Divinità siano pre-
 cisamente *l'avidità di gloria e di dominazione* o s'Egli sia
 più potente nella *vendetta* (si sarebbe potuto dire per lo meno
 nella *giustizia*) che nell'amore, nel perdono. Lasciamo ai
 teologi l'ardua questione. Osserviamo però che qui E. Kant
 non è imparziale; egli sa bene che tutta la dottrina del
 teismo non si riduce a quella sua contraffazione; ma ha bi-
 sogno di scartarla, per mettere in bella mostra la sua e lo
 fa in quei termini. Ogni dottrina, crediamo, vuol essere in-
 terpretata con simpatia, e non già con spirito deliberatamente
 settario ed ostile.

Queste nostre considerazioni non infirmano già il principio
 dell'autonomia della volontà. No: la volontà può ben essere
 libera ed autonoma, quando di per sè, astrazione fatta da ogni
 specie di autorità esteriore, da ogni specie di premio o di
 castigo, vuole seguire la legge del bene. Ma, pur nella sua
 autonomia, può ben sentire che essa nel far ciò nulla crea

(1) E poi l'accetta nella *Dottrina della Virtù! Gr. z. Met.*, pag. 443, 4.

(2) *Gr. z. Met.*, 443, 13.

(3) *Op. cit.*, pag. 443, 16.

ma si uniforma tutt'al più a un ordine superiore, si eleva ad un più alto grado di coscienza.

Nè è *autonoma* perchè non contenga che la pura *forma del volere* — in realtà forma e contenuto sono inseparabili — ma è autonoma, perchè, pur movendosi per soddisfare questo o quel bisogno che crede *bene* soddisfare, non è mossa da nulla di interessato, nel senso ordinario della parola, da impulsi o motivi, soggettivi, personali, ma da un unico impulso o motivo sempre, la ragione morale, il *desiderio del bene*.

VIII.

L'autonomia e la libertà.

E. Kant distingue due sorta di causalità: quella naturale e quella morale; la necessità e la libertà, che sarebbe la proprietà per cui la volontà può agire indipendentemente da cause estranee determinanti. Accettiamo pure questa distinzione, che si riduce a quest'altra: tra il mondo corporeo, esteriore, il regno cioè della natura e il campo della storia, il regno dei fini, il mondo dello spirito. Questo regno della libertà non è esclusivo della morale, notiamolo, ma è ancora il luogo di tutte le abilità e le attività dell'uomo, dalle meno alte, come ad es. la tecnica, sino alle più alte, la scienza, la filosofia, l'arte, la religione.

“Se la necessità naturale è una *eteronomia* delle cause efficienti „, la libertà della volontà non può consistere che in “un'*autonomia*, vale a dire nella proprietà che ha il volere di essere a sè stesso la propria legge „: vale a dire ancora nel principio di agire “secondo una massima tale che “possa anche avere ad oggetto sè stessa come legge universale „ (1). Ma questa, osserva il Nostro, è precisamente la formola dell'imperativo categorico e il principio della moralità; dunque una volontà libera e una volontà sottoposta a leggi morali sono una sola e stessa cosa.

Questo punto è assai discutibile. Qui si cade in un equivoco. Quando si contrappone il mondo della materia al mondo *morale*, la parola morale ha un significato generico, che è

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 446, 22 e 447, 11.

sinonimo di umano, di volontario, di consapevole, di libero: e la libertà non è solo morale, ma tecnica, igienica, economica, giuridica, civile, politica e finalmente anche *morale*. Ma questo è allora un altro senso della parola: senso specifico, in cui ciò che è morale si contrappone a ciò che non è morale o è addirittura immorale.

La volontà non è morale, in questo senso ristretto (etico) della parola, in quanto è libera; perchè è libera anche la volontà che crea la tecnica, le leggi positive, la scienza, l'arte bella; ma è morale, in quanto si applica al fine della morale che è il *bene*, e non soltanto all'utile personale o collettivo, nè *al vero* o *al bello*. Dunque la libertà non è il *proprio* dell'azione morale; ma è bensì la proprietà del mondo *umano*, contrapposto a quello naturale corporeo.

Egli vuole dedurre la morale ed il suo principio dal concetto della libertà del volere (447), la quale libertà deve essere supposta come proprietà della volontà di tutti gli esseri ragionevoli. Ammette la necessità di un *interesse morale* (448) (Cfr. pag. 76). Ma accumula in questa parte questioni su questioni, cui non può dare soddisfacente risposta (449).

L'idea più importante di questa terza parte è la distinzione del *mondo sensibile* dal *mondo intelligibile*. Noi apparteniamo a entrambi (450). Come appartenenti al 1° ordine (l'ordine fenomenico) cadiamo sotto la legge naturale dei desiderî e delle inclinazioni (453), ma come appartenenti al 2° (l'ordine noumenico) siamo liberi (1). La ragione se non ci dà la libertà del volere e non ci fa morali, ci fa ad ogni modo intendere la possibilità di una elevazione morale, di cui parla eloquentemente a pag. 454.

(1) Per noi la differenza potrebbe essere un'altra. Finchè noi non sappiamo uscire dal meccanismo della natura, e una sensazione di piacere ci determina (o meglio: ci *spinge*) all'attrazione, ed una di dolore ci induce alla ripulsione, in noi non è libertà, ma nemmeno volontà, poichè non si tratta, se mai, che di un *volere incosciente*, d'un *agire istintivo*. Ma non appena noi sappiamo dai piaceri e dai dispiaceri od anche solo dall'idea astratta di essi elevarci al concetto di bisogni o di fini, che noi possiamo valutare (col sentimento stesso) o giudicare (coll'Intelletto), allora siamo liberi, poichè non agiamo più se non *determinati* da una ragione del sentimento o dell'Intelletto.

Da quanto dice l'autore si possono distinguere, come già abbiám visto sin da principio, due specie di *volontà* differenti.

L'una sarebbe quella da lui denominata semplice facoltà di desiderare, ma che il volgo chiama volontà bella e buona: ossia la facoltà di determinarsi in seguito alla rappresentazione dei sensi e della ragione, ma non già secondo le leggi della ragione pura, bensì secondo fini e oggetti determinati. La maggior parte dei temperamenti così detti volontari hanno una volontà di questa specie e non sempre il loro *voglio* è l'espressione di una legge oggettiva e universale, ma ben meglio di un loro desiderio o fine particolare. Sono questi in fondo veri uomini passionali, che posseduti dalla loro passione (ad es. l'amore delle donne o del denaro, l'ambizione politica, gli onori, la potenza), mettono al servizio della loro causa una forza di dominazione su sè medesimi, una fermezza di propositi, una sagacità di adattamento dei mezzi al fine, esercitano così largamente la *protezione* degli amici e la *persecuzione* dei nemici che riescono quasi sempre nell'intento: si dicono, dai più, *fortunati*, ma la loro fortuna sta in loro, nella forza del loro volere; sono i Don Giovanni trionfanti; i conquistatori di ricchezze, di onori, i temperamenti di dominatori: begli esempi talora di ciò che può la volontà, ma non già della volontà kantiana.

Quest'ultima è " una volontà che *non si lascia mettere a suo conto nulla di ciò che appartiene puramente ai suoi desiderî e alle sue inclinazioni*, e che all'opposto concepisce come possibili per lei, anzi meglio come necessarie, azioni che non possono essere compite che *con una rinunzia a tutti i desiderî e a tutti gli incitamenti del senso* „ (le sottolineature son nostre). La causalità di tali azioni risiede in lui „ cioè nell'uomo, " come intelligenza e nelle leggi degli effetti e delle azioni che sono conformi ai principî di un mondo intelligibile, del quale mondo però egli null'altro sa tranne che in esso esclusivamente la ragione, e voglio dire, per vero, la ragion pura „ (era logico adesso distinguere anche due sorta di ragioni), " indipendente dalla sensibilità, istituisce la legge „ (1).

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 457, 25. Spezzato il reale nei due campi del fenomeno e dell'in sè, connessi evidentemente, ma dei quali non si vede chiaro come

Nelle nostre attitudini psichiche noi possiamo realmente di stingere due aspetti differenti: l'aspetto teoretico e l'aspetto pratico. Continuo è il trapasso dall'uno all'altro, ma essi non sono perciò meno diversi. Una percezione, una sensazione, una rappresentazione, un sentimento di piacere o di dolore, un'idea, un ragionamento in tutte le varie loro gradazioni sono aspetti della attitudine teoretica. Ad ognuno di essi risponde un'attività pratica: un impulso, uno stimolo, un desiderio, una voglia, un motivo, una ragione di volere e di agire, e da ultimo un atto. Il resto è questione di nomenclatura.

Ma „, dice E. Kant, “ se la ragione volesse ancora derivare dal mondo intelligibile un *oggetto della volontà*, vale a dire un impulso, oltrepasserebbe i suoi confini e si illuderebbe di conoscere una cosa di cui in realtà non sa nulla. Il concetto di un mondo intelligibile è dunque soltanto un *punto di vista*, che la ragione si vede costretta ad accettare all'infuori dei fenomeni per *concepire sé stessa come pratica* (1) „.

Ma la ragione pratica è la sola facoltà morale? Noi crediamo che tutta la psiche umana in tutta la sua interezza

siano connessi, K. doveva necessariamente condursi a separare la moralità dalle altre forme della vita pratica, essendo queste fenomeniche, laddove quella sarebbe noumenica, puramente razionale. Donde un viluppo inestricabile di oscurità e di contraddizioni. La vera virtù non sta nei costumi, bensì nella massima (niente importa che io operi bene, se il mio intento è semplicemente di scansare i mali che mi deriverebbero da una condotta irregolare). Ora: la massima si accetta o non si accetta; non v'è via di mezzo. L'uomo, dunque, non può migliorarsi per gradi, ma, se mai, tutto d'un tratto. E non può essere migliorato per opera d'altri: ciascuno di noi potrà, se mai, perfezionare se stesso, ma soltanto se stesso. Se mai, ho detto. Perché l'accettazione subitanea della massima non può essere un fenomeno; il quale avrebbe alla sua volta cause fenomeniche, non sarebbe l'accettazione della massima in virtù dell'intrinseco valore di questa; cioè non sarebbe il fatto di cui parliamo. L'accettazione della massima non può essere che un fatto intelligibile, un fatto dell'ordine noumenico, cioè un fatto fuori del tempo. E queste sono parole a cui non è possibile attribuire un qualsiasi significato. Cfr. *VARISCO, Rousseau e Kant*, in « Riv. Pedag. », a. VI, vol. I, fasc. 3, pag. 265.

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 458, 16.

possa essere rivolta e diretta al fine etico, come al fine estetico, o al fine scientifico, o al fine religioso. Vi sono per noi percezioni, sensazioni, rappresentazioni, sentimenti altrettanto disinteressati, universali ed oggettivi quanto i concetti della ragione; nella psiche è tutta un'ascesa verso il volere buono, dai moti quasi inconsapevoli del cuore sino ai motivi più logicamente coerenti della ragione ragionante e operante.

“ La ragione „, dice ancora il Kant, “ oltrepasserebbe tutti i suoi confini, quando presumesse di *spiegarsi* come una ragione pura può essere pratica, ciò che sarebbe assolutamente la stessa cosa che il volersi spiegare come *la libertà è possibile* (1) „.

E più sotto:

“ Dove però cessa una determinazione secondo leggi della natura, là cessa anche ogni *spiegazione*, e non rimane null'altro che tenersi sulla *difensiva*, vale a dire respingere le obiezioni di quelli che pretendono di aver indagato più profondamente nell'essenza delle cose, e che grazie a questo dichiarano arditamente la libertà impossibile. Si può soltanto mostrare loro, che la contraddizione che essi pretendono di avere scoperta non consiste in null'altro che in questo, che, per rendere la legge della natura valida in ciò che riguarda le azioni umane, essi dovettero considerare necessariamente l'uomo come fenomeno, e, mentre si esige ora da loro che essi debbano concepirlo, in quanto *intelligenza* (2), anche come cosa in sè, essi continuano tuttavia a considerarlo sempre ancora come un fenomeno; certamente il fatto di sottrarre la causalità dell'uomo (cioè la sua volontà) alle leggi naturali del mondo sensibile costituirebbe, in un solo e stesso soggetto, una contraddizione; questa però scomparirebbe se essi volessero riflettere, come sarebbe d'altronde giusto, e riconoscere che dietro i fenomeni debbono esservi (quantunque nascoste) le cose in sè, le leggi delle quali non si può pretendere che siano

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 458, 36.

(2) Perchè solo *in quanto intelligenza*? L'uomo è fenomeno e noumeno ad un tempo, tutto l'uomo. I sensi, come ci fanno partecipi del mondo fenomenico, così ci avvertono vagamente di un *quid*, che oltrepassa il fenomeno.

“ identiche a quelle a cui sono sottomesse le loro manifestazioni fenomenali (1) „.

Questa è la risposta che dà E. Kant ai negatori empirici della libertà.

La stessa impossibilità soggettiva di spiegare la libertà, si verifica per ispiegare come l'uomo possa prendere un *interesse* a leggi morali, il cui principio in noi è ciò che chiamiamo il sentimento morale (pag. 459) ossia il “ bisogno morale „, diremmo noi, di cui abbiamo il sentimento.

“ Un interesse „, spiega l'A. in una nota, “ è ciò per cui “ la ragione diviene pratica, vale a dire diventa una causa “ determinante della volontà „, ecc. (vedi pag. 459).

Un “ interesse „ è ancora un *bisogno*, e sotto questo rispetto la volontà è anch'essa — guardandola dal punto di vista fenomenico — sotto la ferrea legge dei bisogni. E. Kant ha voluto porre una distinzione che non c'è, quando ha posto una barriera tra l'impulso e il motivo, tra la facoltà di desiderare e di volere; la barriera c'è bensì tra l'agire interessato, personale, per fini egoistici effettivi, e l'agire disinteressato, impersonale, per fini oggettivi e non egoistici; che è poi un obbedire a una forma *superiore* di impulsi, di desideri, di rappresentazioni, di voleri, di fini, che sono quanto è in noi di universale, di umano, di più alto o meglio quanto di più alto può svilupparsi nella nostra individualità.

Certo ha ragione di condannare i sentimentalisti che di questo interesse o bisogno o sentimento morale fanno “ il criterio del nostro giudizio morale „, il criterio, oggettivo almeno, è sempre dato dalla ragione con o senza il sussidio della esperienza.

Discorrendo poi del *piacere* o della soddisfazione per l'*adempimento* del dovere, trova impossibile comprendere, vale a dire spiegare “ *a priori* come mai un semplice pensiero, che in sè stesso non contiene nulla di sensibile, possa “ produrre un sentimento di piacere o di ripugnanza (2) „. Questa impossibilità non la vediamo. Come c'è in noi piena corrispondenza tra le facoltà teoretiche e le facoltà pratiche

(1) *Gr. z. Met.*, pag. 459, 14.

(2) *Gr. z. Met.*, pag. 460, 12.

(di cui a pag. 11), così c'è tra l'attività conoscitiva e la sensitività, o la facoltà di provar piaceri e dolori; nessun pensiero è indifferente; come proviamo piacere di una dimostrazione della geometria, così godiamo di ogni altra soddisfazione della psiche nostra, e non a caso E. Kant ha dovuto parlare di "soddisfazione". L'interesse morale è un bisogno; è naturale quindi che l'adempimento del dovere procuri a quel bisogno una soddisfazione, che, avvertita dalla coscienza, dà luogo a un senso di piacere. È un bisogno anche quello di conoscere, di esercitare (1) in questo senso le nostre facoltà intellettive; onde il piacere che ci può procurare anche la soluzione di un problema di algebra e di geometria, piacere che assaporato, purificato quasi nella riflessione, può diventare *estetico!*

Ancora trova impossibile spiegare "come e perchè l'universalità della massima come legge, quindi la morale, ci interessi (2)". È certo, come egli dice, che la morale non ha valore per noi *perchè essa presenta un interesse*, ma, diremmo, presenta per noi un interesse perchè *ha valore in sé*: perchè è forse in noi un raggio di una natura migliore anzi *ottima*; perchè è una rivelazione, appunto, di un *assoluto*. Lo stesso si può ripetere dell'arte o della scienza. Notevole sempre il fatto che l'ideale non si rivela che per mezzo e dentro al reale, che noi abbiamo la tendenza all'assoluto, senza arrivarvi mai.

Insomma, l'A. conclude col notare i due scogli da evitare in morale: l'empirismo e il trascendentalismo (462). La ragione "senza riposo cerca il necessario incondizionato, e si vede costretta ad ammetterlo senza nessun mezzo di renderselo intelligibile; abbastanza contenta ancora se soltanto può scoprire il concetto che si accorda con questa supposizione".

(1) « Le besoin que j'éprouve d'exercer normalement toutes mes activités suffit pour expliquer le gouvernement que je me donne ». (LÉVY, op. cit., pag. 171).

(2) *Gr. z. Met.*, pag. 460, 22.

II.

Esame della " Critica della Ragione pratica „.

PARTE I.

Dottrina degli elementi della Ration pura pratica.

LIBRO I.

Analitica della Ration pura pratica.

CAPITOLO I.

Dei principii della Ration pura pratica ⁽¹⁾.

E. Kant dà principio a questa nuova opera con una Definizione (§ 1):

“ I *principii* pratici sono proposizioni, che contengono una determinazione universale della volontà, la quale ha sotto di sè parecchie regole pratiche. Essi sono soggettivi, ovvero *massime*, se la condizione è considerata dal soggetto come valida solo per la sua volontà; ma oggettivi, ossia *leggi* pratiche, se la condizione è riconosciuta come oggettiva, cioè valida per la volontà di ogni essere ragionevole „ (2).

Nello scolio che fa seguito immediatamente a questa definizione, che non discutiamo più ormai, ben sapendo in che senso intenda le parole “ *massime* „ e “ *leggi* „ (3), egli con-

(1) Nell'esame della *Critica della Ragione pratica*, sono stati conservati ai vari capitoli i titoli originali dell'opera esaminata.

(2) *Kritik d. prakt. Vernunft*, pag. 19, 7.

(3) Egli per *leggi* pratiche, non intende che la legge morale. Quelli della tecnica li chiama *principii*, non *leggi*.

tinua: " Se si ammette che la ragion pura possa contenere " un motivo pratico, cioè sufficiente alla determinazione della " volontà, allora vi sono leggi pratiche; se no, tutti i principii " pratici saranno soltanto massime „ (1). In una volontà, com'egli dice, " affetta patologicamente „, cioè che lotti tra le inclinazioni e la voce del dovere, risalta il contrasto tra *le massime* e le *leggi pratiche*: per es., tra la massima " di non sopportare invendicata alcuna offesa „ (ispirata evidentemente all'orgoglio personale) e il dovere di non accettare tale massima come una legge morale. Curioso che qui E. Kant parli di *leggi pratiche*, mentre nella Fondazione *la legge* era singolare; e notevole il fatto che, nell'esempio da noi riassunto, all'esplicita massima dell'orgoglio (assai chiaramente espressa) non faccia riscontro *la legge* (che bisogna perdonare le offese).

Eppure l'esempio si prestava alla esatta applicazione della sua formola. Chi infatti " non voglia sopportare invendicata alcuna offesa „ non può erigere a legislazione universale la sua massima, perchè vedrebbe subito come con una legislazione siffatta si perpetuerebbe nel mondo uno stato perenne di guerra, come quello che si verificò davvero nei più foschi giorni del Medio Evo; e, s'intende sempre, se ha un briciolo di Coscienza e di Ragione, non può *volere* una cosa simile (2); onde intenderebbe tosto che la legge è un'altra, cioè quella contraria, anzi opposta, del perdono. Ma il punto difficile sta tutto nel vedere se questa legge è una determinazione della Ragione soltanto, o non piuttosto del Sentimento, dell'Amore. Per noi, tutta la *Coscienza* accetta la legge, e non soltanto la Ragione.

" La regola pratica „ dice il Nostro " è sempre un prodotto

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 19, 14.

(2) Qualunque risoluzione del problema morale, deve, in fondo, tentare di mettere d'accordo l'uomo con se stesso: l'uomo di tutti i momenti — anche quelli della passione — con l'uomo *calmo*, che è in ognuno di noi, con l'uomo che sa e può ragionare (Infatti il Troiano dava molta importanza a codesto stato di calma. Cfr. specialmente *La Filosofia morale e i suoi problemi fondamentali*. Prolusione. 3 febr. 1902). È in ognuno di noi l'uomo *morale*; tutto sta a far sì che, in ogni momento della vita, *l'altro* se ne ricordi!

della ragione, perchè prescrive l'azione come mezzo all'effetto come fine „ (1).

Colla denominazione di “ regole pratiche „, Egli abbraccia qui tutti gli Imperativi (“ che hanno dunque valore oggettivo, e sono affatto differenti dalle massime, in quanto queste sono principii soggettivi „) (2). Ma noi sappiamo già che gli Imperativi sono: o ipotetici, se contengono semplici precetti dell'abilità; o categorici, e vere *leggi pratiche*. Le massime sono bensì *principii*, ma non imperativi. Gli imperativi stessi, *se son condizionati*, sono bensì precetti pratici, ma non leggi.

Quando Egli pensa che gli imperativi categorici non sono condizionati, non riflette forse che ciò vuol dire che la loro condizione non è altra da quella unica morale; come quando si dice che un'azione è disinteressata, s'intende che non è legata ad altro interesse che non sia quello morale.

Le leggi devono essere categoriche, altrimenti non sono leggi (3). E questa volta non rifugge dal darcene un esempio:

“ Dite, per es., a qualcuno, che egli deve lavorare e risparmiare nella giovinezza, per non stentare nella vecchiaia; “ questo è un precetto giusto..... Ma si vede facilmente che “ la volontà qui è rivolta a qualche altra cosa, che si suppone “ da essa desiderata „ (4). E perchè, ad es., la volontà non può desiderare, sia pure contrariamente alla regola comune, anche il perdono delle offese? perchè, in altre parole, *la legge oggettiva* del perdono non può anche essere la *massima soggettiva* di talune volontà? ma queste sarebbero, secondo il Kant, delle volontà — almeno per quel rispetto — sante. E per lui d'ordinario la volontà dev'essere soggiogata dalla Ragione, non ispirata dal sentimento. Ma il guaio è che pure la massima interessata “ della necessità di risparmiare „ può essere presentata come la legge disinteressata e oggettiva di una necessità morale. È o non è un *bene, anche morale*, perchè condizione a tanti altri beni morali, che la gente non

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 20, 6.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 20, 13.

(3) *K. d. pr. V.*, pag. 21, 9.

(4) *K. d. pr. V.*, pag. 20, 29.

debba stentare nella vecchiaia? è o non è un bene (oltrechè economico, anche morale) la previdenza? è o non è utile ed onesto ad un tempo il predicarla tra il popolo? non è un bene, anche morale, il lavoro? non è un male, moralmente pure, l'ozio? non è il lavoro un *dovere*? E. Kant nella Dottrina della Virtù lo ha infatti dimenticato, come ha dimenticato il padre dei vizii: l'ozio; eppure, ponendo come dovere d'ognuno il procurare la felicità altrui, non doveva pensare che uno dei modi di procurare agli altri la vera felicità è anche quello di educarli e di persuaderli della necessità *morale* del lavoro e del risparmio? Ma allora il compito di procurare ad altri la felicità implica, come si vede, quello dell'educazione, ossia della perfezione altrui, e il Nostro non vuole che si inverta la regola: " la perfezione propria e la felicità altrui „! (1).

E. Kant dice che questa della necessità di risparmiare non è una legge, ma una massima, perchè qui " la necessità è condizionata solo soggettivamente, e non si può presupporre nello stesso grado „ (è dunque questione di grado?) " in tutti i soggetti „, " Ma „, continua, " affinchè la ragione possa dare " leggi, si richiede che essa abbia bisogno di presupporre " soltanto se stessa, perchè la regola è oggettiva, e universalmente valida solo quando essa vale senza condizioni " accidentali e soggettive, che distinguono un essere razionale " da un altro „ (2). Ma se la ragione non presuppone null'altro che se stessa, come può mai determinarsi? Per es., quando la ragione si determina pel perdono delle *offese*, non ha proprio altro davanti a sè che se stessa? la coscienza, o, se volete, la ragione in quel caso ci determina a perdonare, perchè — secondo la dottrina kantiana — la *volontà* non vuole lo stato perenne di guerra che inaugurerebbe al mondo la contraria massima del " vendicar le offese „, qualora fosse eretta in legislazione universale. Ma che cosa si cela in quella tale *volontà* che non vuole questa cosa? la ragione (facoltà fredda e imparziale, per definizione) o il *cuore*? ossia l'amore della umanità, della vita, dell'essere? e forsechè una tale

(1) *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, pag. 385.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 20, 38.

volontà può essere supposta *nello stesso grado* in tutti i soggetti?

Il lettore ci è testimonio che nel capitolo sugli Imperativi noi abbiamo cercato il meglio che era possibile di penetrare il pensiero kantiano e di far nostro il suo concetto; ma colla stessa onestà ci par dettata la presente critica.

“ Ora „, continua il Nostro, “ se dite ad alcuno che non deve “ promettere in mala fede, questa è una regola, che riguarda “ soltanto la sua volontà „ (1) (non dunque più la ragione? ma vedremo che per E. Kant ragione = volontà) (2); i fini, che l’uomo può avere, “ possono essere o no raggiunti me- “ diante essa; il semplice volere è ciò, che dev’essere deter- “ minato interamente *a priori* mediante quella regola. Ora, “ se si trova che questa regola è praticamente giusta, essa “ è una legge, perchè è un imperativo categorico „ (3).

Qui si vede chiaramente che E. Kant fa troppo volentieri astrazione dal risultato effettivo; poco importa, pare che egli voglia dire, che sia conseguito il fine “ della sincerità e lealtà delle promesse „, quello che conta si è che questa regola determini *a priori* la volontà. Ma ora perchè questa regola della “ sincerità delle promesse „ deve determinare *a priori* la volontà? e perchè non può determinarla egualmente la regola della necessità del lavoro e del risparmio? Che differenza passa propriamente tra i due casi? Se nessuno mantenesse le promesse, cioè se ognuno promettesse il falso — non ci potrebbe più essere fiducia alcuna e il mondo sarebbe in verità assai peggiore di quello che è, qualora una simile massima diventasse la regola generale. Ma se nessuno lavorasse più, e nessuno più risparmiasse, non sarebbe la rovina universale? Che differenza passa fra le conseguenze *materiali* delle due massime? (4).

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 21, 3.

(2) § 5, Problema I, pag. 28, 30.

(3) *K. d. pr. V.*, pag. 21, 4.

(4) L’unica differenza che possiamo vedere tra i due casi, si è che nel 1° è interessato soprattutto il bisogno di conoscere il vero, il cui *bene* corrispondente è la *verità*, e, non fortuitamente, E. Kant predilige questo esempio, che si attaglia al suo intellettualismo, mentre nel 2° si tratta del bisogno di

“ Le leggi pratiche „, conclude E. Kant, “ concernono soltanto la volontà, senza riguardare ciò che viene effettuato mediante la sua causalità; e da quest’ultima si può astrarre (come appartenente al mondo sensibile) per averle pure „ (1).

Diremo noi perciò che non ci sono *leggi pratiche*, nel senso kantiano, e concluderemo senz’altro che tutti i principii pratici sono semplici massime?

Noi abbiamo spiegato già, nel capitolo apposito, in che senso potevamo accettare l’Imperativo categorico kantiano, che vuol poi dire *il Dovere*, o, se più vi piace, *l’ispirazione morale*. Il dissenso sta in questo, che noi crediamo che una *tale ispirazione* si possa sovrapporre ad ogni altra, anche all’interesse economico, ad es.; cosicchè si può *lavorare* e *risparmiare* (secondo l’esempio kantiano) per *dovere*, oltrechè per calcolate ragioni utilitarie; come del resto (giacchè è vera anche la *reciproca*) si può non mentire, non fare false promesse, anzichè per ragioni morali, per un calcolo interessato di previdenza economica.

*
* *

Una differenza tuttavia (2) ci è fra i due esempi: ed è nostro dovere il riflettervi. E. Kant sembra supporre che nel 1° es., quello della necessità di non far promesse false, si tratti di un’attitudine (quella della sincerità) che *possiamo* aver comune con tutti gli esseri ragionevoli; mentre sembra tener conto del fatto che nel 2° caso, quello della necessità di lavorare e di risparmiare, si tratta più propriamente di un elemento di questo nostro mondo contingente. È qui evidente la sua distinzione fra il mondo intelligibile e il mondo sensibile, dal quale prevale in lui — idealista — il desiderio di astrarre. Ma se la morale dev’essere pratica e deve essere applicabile in realtà, può veramente fare sempre astrazione

agire vero e proprio, il cui *bene* corrispondente meno facilmente si può concepire, facendo astrazione dalla *realtà materiale*.

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 21, 9.

(2) Vedi la nota precedente, a pag. 135.

dal mondo sensibile? Abbiamo già visto una conseguenza pratica di questa dottrina, che cioè una virtù importante come quella del Lavoro, ne verrebbe esclusa.

Pur ammettendo volentieri l'idealismo kantiano, che pone sopra ad ogni cosa la Ragione (noi preferiremmo la Psiche colle sue tre attitudini fondamentali a conoscere, a sentire, a volere), noi vorremmo ancora che questo idealismo dovesse servire a nobilitare tutta la realtà; e, non che astrarre dal mondo contingente, a dare anzi a tutto, o a gran parte almeno, di ciò che accade in questo nostro basso mondo un'impronta morale.

In altre parole, E. Kant, per trovare nell'atto morale quei caratteri di *necessità* e di *universalità* ch'egli crede indispensabili, ha bisogno di astrarre da tutto ciò che è contingente e particolare; e allora la sua morale corre un forte rischio, per voler essere troppo pura, di librarsi (come fu detto) del tutto nelle nuvole, fuori del mondo reale.

Egli non si è mai chiesto, in verità, che cosa si dovesse intendere nell'Etica per " universale ... E metterebbe il conto di tentare ora questo esame.

Universale dovrebbe essere per un verso, ciò che è di tutti, in tutti i luoghi, in tutti i tempi, in tutte le condizioni; e per l'altro, ciò che si può perciò dire e pensare, di tutti, *senza eccezione*; ciò che è costante e che è infatti possibile esprimere con un giudizio universale. Che cosa di universale c'è e possiamo trovare nei fatti, negli atti, e nelle intenzioni morali? Possiamo noi veramente sapere qualcosa di altri esseri ragionevoli, se non supponendo che essi siano come noi, dotati di una ragione simile alla nostra? Noi abbiamo già altrove cercato di indagare, senza preconcetti e con simpatia, le ragioni che probabilmente indussero Kant ad elevare la morale sino a una così alta concezione, e gli siamo anzi grati di avere voluto, coll'intenzione di sollevare il nostro spirito da troppo bassi interessi, innalzare la *nostra* morale sino ad una possibile etica, veramente *universale*, non solo terrestre e mondana. Ma attendiamoci per un momento sul più sodo terreno della *morale umana*. In questo campo noi potremo ancora considerare come beni universali tutti quelli che si riferiscono ai fini, ai bisogni, alle tendenze, alle inclinazioni che sono veramente proprie della natura umana, facendo astrazione da tutti quelli che non

hanno che una vita effimera, individuale, soggettiva, talora di un'ora, di un attimo. E potremo chiamare universale, per un verso, ciò che ha radici effettive nella generica natura umana, e per l'altro, ciò che, presentato al giudizio dell'umana ragione, incontrerebbe facilmente l'universale consenso. Ma, si noti, nell'umana natura è universale così la tendenza alla virtù, come quella al vizio; non è punto detto perciò che l'universale sia sempre il bene, e male per contro il singolo, l'individuale. Nella natura umana sono, in altre parole, i germi del bene e del male. La cosa non va forse così quando si tratta di giudicare: e forse E. Kant intende parlare della universalità, dell'apoditticità del giudizio morale. Forse che il consenso universale può darci il criterio della moralità? Non può, anche qui, valere talora più il singolo che l'universale?

Nel primo senso, il lavoro è legge universale della natura, come il risparmio del resto (e c'è infatti un'economia della natura), non meno di quello che la sincerità sia una legge dello spirito.

Ma neppure questa sorta di universalità naturale ed umana può la Morale sempre accettare. Del resto segue lo stesso nel campo del sapere, dove accanto alla scienza dell'universale, noi abbiamo pure la conoscenza del particolare; oltre la Filosofia e la Scienza, fioriscono la Geografia e la Storia. Infatti, in Morale, noi non possiamo solo partire dalla considerazione che gli uomini siano, nello spazio e nel tempo, tutti uguali; anzi ancora, che siano eguali tutti gli esseri ragionevoli. Una Morale, che partisse da un tale presupposto, mostrerebbe per l'appunto, come quella di E. Kant del resto, di ignorare la Geografia e la Storia (1) e facilmente potrebbe cadere in qualcosa di astratto, di generico e, perchè non dirlo?, di vuoto. Tuttavia la Morale ha bisogno di una così alta Ispirazione: nè vogliamo negare l'importanza della morale così pura. Ma accanto alla regola assoluta, giova, in pratica, tener conto dell'eccezione: appunto perchè gli uomini,

(1) K. non comprende la storicità, come la forma e l'essenza vera dello spirito. Cfr. VARISCO, *Rousseau e Kant*, « Rivista pedagog. », Anno VI, vol. I, fasc. 3, pag. 262.

attraverso allo spazio e al tempo, non sono stati e non sono eguali. La morale pura sarà un Ideale da tener presente, anche nella pratica. Ma la morale pratica non potrà che seguirlo con una certa approssimazione (1).

Orbene anche E. Kant lo riconosce, sia negli esempi che viene qua e là recando, sia nella casistica della Dottrina della Virtù (2).

(1) Non ammazzare, altri può dire, salvo per difesa tua o della patria. Non mentire, salvo nel caso in cui la tua menzogna possa esser la salvezza di chi moralmente meriti di essere salvato. Comprendo però che anche questi divieti possano venire accettati in modo assoluto, senza eccezione. Io stesso sentirei rimorso per tutta la vita, se mai dovessi uccidere, sia pure per legittima difesa. E vi ha chi, anche per la salvezza dei suoi più cari, forse non riuscirebbe nemmeno a mentire. Ma in altri casi, è più evidente la necessità dell'eccezione. La morale deve recar rimedio a certi mali con dei ripieghi che non possono riuscire universali. Non possono diventar la regola universale nè l'adozione che dà un padre e una madre ad un orfano, nè l'orfanotrofio o l'ospizio che tentano dare una famiglia e una casa a chi ne è privo; eppure sono indubbiamente, nel principio, cose buone. Spesso insomma il bene si estrinseca, in forma artificiale, d'eccezione.

(2) A questo proposito, ecco come la pensava il Feuerbach:

« Au fond, l'antithèse du devoir et de l'inclination n'est que la traduction, en termes de morale, de l'opposition entre le général et le particulier. Feuerbach..... ne pouvait admettre en morale la valeur absolue de la loi. La critique d'un de ses adversaires, Schaller, lui montra combien ces deux questions étaient étroitement liées: tout dépend de la définition de l'individu. Schaller distingue dans l'homme une essence générale, qui permet à l'individu de se dépasser lui-même, dans la théorie comme dans l'action, en s'élevant au-dessus de ses représentations arbitraires et de ses penchants particuliers: c'est cette essence qui a permis au langage de s'établir entre les hommes et qui nous donne accès à l'enthousiasme esthétique ou au désintéressement moral; bref, le général est, selon Schaller, réel et objectif, absolu et moral; l'individuel est fini, relatif, accidentel, immoral, sophistique. Feuerbach reconnaît que l'homme distingue en lui différents organes, des fonctions et des facultés variées; mais il ne voit pas pourquoi Schaller met en dessus et en dehors de nous les facultés dites supérieures, pour ne laisser à l'individu que des fonctions inférieures. Se dépasser soi-même, triompher de soi ne sont, à vrai dire, que des manières de parler. Si ma pensée n'est pas individuelle, pourquoi donc me fatigue-t-elle à ce point? Et y a-t-il rien de plus personnel qu'une conception de la vie ou qu'un sentiment artistique? Croyez-vous, Monsieur le professeur, que Fichte luttait contre son penchant individuel, quand il s'oc-

*
* *

Accettiamo i teoremi I e II di cui al § 2 e al § 3:

I. " Tutti i principii pratici, che presuppongono un oggetto (materia) della facoltà di desiderare, come motivo determinante della volontà, sono complessivamente empirici e non possono fornire alcuna legge pratica „ (1).

La dimostrazione di questo teorema è la condanna dell'edonismo. Certo la regola del *piacere* può servire di massima per Tizio e per Caio, ma non è una *legge*.

II. " Tutti i principii pratici materiali sono, come tali, complessivamente di una sola e medesima specie, e appartengono al principio universale dell'amor proprio, cioè della propria felicità „ (2), il che è la condanna dell'*eudemonismo*.

Nel Corollario che segue il nostro autore è costretto ad ammettere, come già abbiamo visto nella Fondazione, due facoltà di desiderare: l'una inferiore, l'altra superiore; " e, se non vi fossero leggi semplicemente formali che determinassero sufficientemente la volontà, non si potrebbe neanche ammettere una facoltà di desiderare superiore „ (3). Dunque la facoltà superiore di desiderare si determina per leggi semplicemente formali; ma qui ci interessa il problema della *differenza*.

Subito dopo, nello Scolio I (4), si meraviglia che " uomini per altro di mente acuta possano credere di trovare una differenza tra la facoltà di desiderare inferiore e quella superiore, se le rappresentazioni, che sono legate col sentimento del piacere, hanno la loro origine nei sensi o nell'intelletto „. Non è un poco il caso suo quando distingue

cupait de philosophie? Goethe était-il poète malgré lui et Raphaël n'était-il peintre qu'à son corps défendant?... Si vous voulez supprimer ce qui est individuel, vous supprimerez la vie » (Cfr. LÉVY, op. cit., pag. 171, 172, 173).

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 21, 14.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 22, 6.

(3) *K. d. pr. V.*, pag. 22, 28.

(4) *K. d. pr. V.*, pag. 22, 32.

il mondo sensibile dall'intelligibile e pone la facoltà morale nell'intelligenza? (Cfr. le nostre osservaz. a pag. 37 e segg.). Ad ogni modo E. Kant condanna qui eloquentemente una morale interessata, ove le azioni fossero suggerite, sia pur solo, dal *piacere* di ben fare; questo piacere ch'egli ammette (Cfr. *Fondaz.*) vuol essere considerato soltanto come l'*effetto* soggettivo, non come il motivo determinante dell'azione; se no, si ricade in un edonismo raffinato, ma sempre nell'*edonismo*.

“ Solo coloro „ dice egli “ che vorrebbero togliere volentieri
 “ alla ragione pura la facoltà di determinare la volontà senza
 “ la presupposizione di alcun sentimento, possono allontanarsi
 “ talmente dalla loro propria definizione, da dichiarare poi
 “ tuttavia affatto differente ciò che prima essi stessi hanno
 “ ridotto a un solo e medesimo principio „ (1). Nella protasi di questo periodo sta il punto da discutere: può davvero determinarsi la volontà senza uno stimolo, un impulso, un motivo? e lo stimolo, l'impulso, il motivo non sono sempre la rappresentazione di un piacere, che suppone un interesse. un bisogno, un fine? Le convinzioni non rappresentano ancor esse una forma di sentimento? Bisogna dunque vedere se *coloro*, ecc. non hanno proprio ragione. Certo han torto *coloro* che pongono la differenza solo secondochè il piacere ha origine nei *sensi* o nell'*intelletto*; ma ci sono altre distinzioni da fare; sono egualmente condannabili? Ci sono in noi bisogni, desiderii, voglie, inclinazioni, interessi, fini che han sede in *noi* (considerati come individui) e nelle *cose nostre* (nella stretta cerchia dei nostri personali affari, amori, gusti, ecc.) e a questi corrispondono dei piaceri e quindi dei motivi interessati e personali; ma noi siamo ancora capaci di riconoscere (colla ragione) spassionatamente, o con una passione che dipende da un interesse razionale superiore, che non ha che fare cogli altri inferiori, che ci sono bisogni, necessità, esigenze, che *vogliono*, *devono* essere soddisfatte; si tratta qui se mai di un interesse non per la cosa, ma per la legge (in ciò d'accordo col Kant): ma ciò non vuol dire che, psicologicamente parlando, non sia da ultimo sempre e dovunque

(1) *K. d. pr.* V., pag. 23, 39.

l'interesse, cioè, sino a un certo punto ed entro certi limiti, *il piacere*, o una *sorta* di *piacere*, che ci determina. Senza passione storica, scientifica o filosofica, non si dà punto lo storico, lo scienziato ed il filosofo; senza gusto, il poeta; senza *amor* del bene, l'uomo morale. Ma all'incontro E. Kant non accetta questa veduta, e continua coi sarcasmi ingegnosi ed eloquenti a condannare quelli che l'accettano, paragonandoli a quegli ignoranti, che volendo immischiarsi di metafisica, " si figurano la materia sì fina, sì sopraffina, che a loro stessi " ne viene la vertigine, e poi credono in questa maniera di " avere scoperto un'essenza spirituale eppure estesa „. La sua ironia è fine e sottile, ma non è sempre bene spesa. " Se noi „, continua egli, " per determinare la volontà, fondiamo con Epicuro la virtù unicamente sul piacere che " essa promette; non possiamo poi biasimarlo che ritenga " questo piacere omogeneo con quello dei sensi più grossolani;... per quanto si può indovinare, di molte di queste " [rappresentazioni] egli ha cercato l'origine appunto nell'uso " della facoltà superiore della conoscenza;... ecc. „ (1).

Eppure anche noi rifiutiamo il sistema (più *estetico* che *etico*) di Epicuro; l'elemento del *piacere* non ha che una importanza molto limitata in *morale*, mentre l'ha grande nell'*arte*. Il greco Epicuro è un artista, anche nella morale: la sente da artista.

" Il principio della *propria* felicità „ (le sottolineature non sono kantiane e *pour cause*), " per quanto possano anche " esser usati in esso *l'intelletto* e *la ragione* „ (concessione debita ed importante), " non conterebbe in sè tuttavia nessun " altro motivo determinante per la volontà, che quelli che " sono adeguati alla facoltà inferiore di desiderare „ (2) (quella che, abbiamo detto, si svolge entro la cerchia personale di cui sopra); ma la felicità *altrui* ad esempio non potrebbe contenere motivi per la volontà, adeguati alla facoltà superiore di desiderare (come infatti E. Kant riconoscerà in pratica nella Dottrina della Virtù)?

Altrimenti a che serve di ammettere una facoltà superiore

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 24, 13.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 24, 32.

di desiderare? “ E perciò „, continua E. Kant, “ o non vi è
 “ affatto facoltà superiore di desiderare, o la *ragion pura*
 “ dev'essere pratica per sè sola, cioè senza la presupposizione
 “ di un sentimento qualunque, quindi senza le rappresenta-
 “ zioni del piacevole e dello spiacevole, come materia della
 “ facoltà di desiderare..... Ma allora è solamente la ragione,
 “ in quanto per se stessa determina la volontà (non è in ser-
 “ vizio delle inclinazioni), una vera facoltà superiore di desi-
 “ derare, a cui è subordinato ciò che è patologicamente deter-
 “ minabile „ (1).

La spiegazione di codesto enigma potrebbe essere questa:
 La ragione, come dicevamo, riconosce spassionatamente che
 ci sono bisogni, necessità, esigenze da soddisfare, e imme-
 diatamente comanda la soddisfazione o il bene, senza im-
 pacciarsi del piacere che dalla avvenuta soddisfazione *potrà*
 derivare; ma queste soddisfazioni e questi beni, subordinati
 all'interesse o bisogno o amor del bene che determina la ra-
 gione a soddisfarli, danno poi luogo al *piacere morale* della
 soddisfazione avvenuta, non dei bisogni in sè, che possono
 essere d'altri, estranei a noi, ma del *nostro* bisogno o desi-
 derio morale di soddisfarli (2).

Lo Scolio II (pag. 25 e segg.) ribadisce il concetto che pur
 essendo quello della felicità il desiderio di ogni essere razio-
 nale, esso è una questione personale, la cui soluzione varia
 da individuo a individuo, oppure dà luogo addirittura a quei
 problemi tecnici cui apprestano soluzione le arti tutte; ma
 pur supponendo che tutti gli uomini pensino allo stesso modo
 in ordine a ciò che li può rendere felici, il principio dell'amor
 proprio non potrebbe mai essere spacciato per una legge pra-
 tica: “ Il motivo determinante sarebbe pur sempre solo valido
 “ soggettivamente e semplicemente empirico “ si potrebbe
 “ asserire che non vi sono leggi pratiche, ma soltanto *consigli*
 “ per uso dei nostri desideri... „ (3).

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 24, 35.

(2) Si potrebbe qui utilmente richiamare quello che Kant stesso osserva in
 una Nota alla *Fondazione* (già citata), sulla differenza che passa fra il pren-
 dere interesse per una cosa e l'agire per interesse; fra l'interesse per l'azione
 da compiere e l'interesse o l'attrazione per l'oggetto.

(3) *K. d. pr. V.*, pag. 26, 13 e 19.

Il teorema II (p. 27, § 4), importantissimo, non può esser lasciato passare senza discussione.

Esso sostiene che " se un essere ragionevole deve pensare " le sue massime come leggi pratiche universali, esso può concepire queste stesse massime soltanto come principii tali " che contengano non la materia, ma soltanto la forma secondo " la determinazione della volontà „ (1).

Il ragionamento kantiano è il seguente, che trascriviamo per intero, e che piglia la forma di un dilemma.

" La materia di un principio pratico è l'oggetto della volontà. Questo è il motivo determinante di quest'ultima, " oppure non è. Se fosse il motivo determinante, la regola della " volontà sarebbe sottomessa a una condizione empirica (alla " relazione della rappresentazione determinante al sentimento " del piacere o del dispiacere), quindi non sarebbe una legge " pratica. Ora di una legge, se si astragga da essa ogni " materia, cioè ogni oggetto della volontà (come motivo determinante), rimane niente altro che la semplice forma di " una legislazione universale (2). Dunque, ecc. „.

Il ragionamento sembra trionfante, ma è semplicemente specioso. Ed ecco perchè:

Certo che se si astrae dalla *materia*, non resta che la *forma*; su questo siamo tutti e bene d'accordo; ma bisogna vedere se è legittimo qui parlare di questa astrazione. I due corni del dilemma erano: L'oggetto della volontà è o non è il motivo determinante. L'A. ha dimostrato che " se è il motivo determinante, la regola della volontà è soggetta a una condizione empirica „, ma se non è il motivo determinante, per sè, immediatamente, può esserlo mediatamente, in quanto la ragione la quale comprende ed accetta la legittimità di un bisogno da soddisfare, di un diritto da riconoscere, di una necessità urgente, di un desiderio nobile e buono, di un atto da compiere o da non compiere, perchè buono o cattivo, comanda di dare a *quel* bisogno soddisfazione, di riconoscere *quel* diritto, di compiere *quell'*atto, ecc. Il motivo determinante c'è, ma non è più empirico, perchè non consiste nella

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 27, 3.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 27, 7.

relazione di piacere che intercede tra un oggetto desiderato e il nostro particolare desiderio, ma nella relazione logica, oggettiva, che intercede tra ciò che di buono la ragione ci indica e la nostra facoltà superiore di desiderare, per l'appunto, in ogni cosa il bene. Si ha per questo il diritto di astrarre dalla *materia* e parlare esclusivamente di forma? L'oggetto della volontà (intesa qui come facoltà superiore di desiderare) non è più l'oggetto singolo, come per la facoltà inferiore di desiderare, la quale vuole una data rosa, una data donna, un dato piacere o un certo *pseudo bene*, cioè un bene particolare, egoistico; ma è il *compimento* di un bene (1), come, ad esempio, l'atto gentile di *porgere* una rosa da odorare a un morente che la chiede come ultima soddisfazione dei suoi sensi morituri; o il *rispettare* la donna di un amico, o il *procurare* altrui un piacere e un bene, o l'*evitargli* un male e un dispiacere; e la relazione non è più quella che passa immediatamente tra l'oggetto desiderato da noi e il desiderio *nostro*, ma tra la cosa pensata e la cosa voluta; tra la relazione intraveduta, la legge, l'azione *possibile* e la relazione, la legge, l'azione *posta, attuata, fatta reale*, astrazione fatta dal *piacere*, quindi dall'*empirismo*, non però dalla *materia*. La facoltà *pratica* è in altre parole la tendenza in noi di discendere per l'appunto dal pensiero all'azione, dalla teoria alla pratica, la facoltà di *volere* e di *agire*, indipendentemente dal *piacere* che in noi produce il raggiungimento di un fine. Che cosa c'entra in questo la *materia* e la *forma*?

Nello Scolio seg., E. Kant sostiene: " Quale forma nella " massima convenga alla legislazione universale, quale no, " ciò può distinguere, senza istruzione, l'intelletto più comune „ (2). Davvero? A prima giunta almeno, non lo si direbbe!

Questa volta E. Kant reca, per fortuna nostra, degli esempi.

" Io mi son fatto, p. es. „, egli dice, " una massima di aumentare la mia sostanza con tutti i mezzi sicuri. Ora è in mie

(1) Si potrebbe dire che l'oggetto della morale non è il bene, ma la « buona azione ».

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 27, 21.

“ mani un *deposito*, di cui è morto il proprietario senza lasciare “ nessuno scritto a questo riguardo „ (1). Egli si domanda se potrebbe del suo caso far una legge tale: che ognuno può negare di aver un deposito, della cui consegna nessuno gli può dar prova. Legalmente, intanto, sì; moralmente no. “ Io “ mi accorgo subito, che un tal principio, come legge, si “ distruggerebbe perchè farebbe sì che non vi sarebbe più “ nessun deposito „ (2). Verissimo; ma come può concludere ciò? facendo forse astrazione dalla materia? è formale il parlare di *deposito*? Perchè dunque moralmente non si può agire a quel modo? perchè chi agisse così, *tradirebbe* l'intenzione del depositante, e lo trufferebbe! Non importa che non sia più; anzi è anche peggio! Come Dante trova peggiore ingannare colui che si fida, piuttosto che l'ingannare colui che non si fida, che anzi dalle circostanze di fatto è messo sull'avviso di non fidarsi; così noi troviamo peggiore chi tradisce un morto, che chi tradisce un vivo, poichè questo può difendersi e vendicarsi, e quello no; onde l'azione è più brutta e più vile. Credete che chi rifugge da tale azione si impacci della forma? che importerebbe a lui se, dopo il suo caso, non ci fossero più depositi? Se non compie un'azione simile, si è perchè gli ripugna; e perchè gli ripugna? perchè la sua coscienza gli dice che è una azione indegna; e perchè la coscienza gli dice così? perchè egli sa a qual fine era destinato quel deposito, e non vuole ledere nessuno! Ciò soprattutto avrebbe in mente chi si trovasse in quel caso: il pensiero che, trattenendo per sè il deposito, egli defrauderebbe qualcuno di una legittima entrata, ch'egli insomma sarebbe un *ladro*. Questa la parola che, in mancanza di altri accusatori, gli griderebbe la coscienza, che sa!

In quanto a quegli “ uomini di criterio „ (pag. 28) ai quali potè mai venire in mente di spacciar la massima della felicità (perchè universale) per una legge pratica, essi intendevano parlare di una felicità che conciliasse il proprio benessere col bene altrui. E. Kant adopera contro di loro con successo un'ironia arguta, di cui dà più volte prove in questa

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 27, 22.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 27, 30. Cfr. a questo proposito CROCE, op. cit. pag. 317.

Critica, e finisce col proclamare: “È assolutamente impossibile scoprire una legge, che le regga tutte [le inclinazioni] sotto questa condizione, cioè in concordia universale „ (1).

Due scogli in realtà ha la morale da evitare: il vuoto formalismo generico, astratto, campato nelle nuvole e il dover fare i conti coll'amor proprio.

Siamo giunti così al § 5. Problema I:

“ Presuppuesto che la semplice forma legislativa delle massime sia solo il motivo determinante sufficiente di una volontà, trovare la natura di quella volontà, che è determinabile solo per essa „ (2). La soluzione è la seguente: “ Siccome la semplice forma della legge può esser rappresentata unicamente dalla ragione, e quindi non è un oggetto dei sensi „ (ricade nella distinzione tra sensi e intelletto rimproverata altrui?) “ ne segue che non appartiene neanche a fenomeni; così la rappresentazione di essa come motivo determinante della volontà si distingue da tutti i motivi, determinanti gli eventi nella natura secondo la legge di causalità, perchè in questi i motivi determinanti stessi devono essere fenomeni. Se però nessun altro motivo determinante della volontà può servir di legge a questa, fuorchè solo quella forma legislativa universale; una tale volontà deve essere considerata come del tutto indipendente dalla legge naturale dei fenomeni, cioè dalla legge di causalità..... Ma una tale indipendenza si chiama *libertà*..... Dunque una volontà ecc. ecc. è una volontà libera „ (3).

Così si dà l'equazione:

volontà = libertà = ragione.

Noi, come già notammo, non crediamo che la volontà possa determinarsi per una semplice forma vuota di senso; la *ragione* si determina per delle *ragioni*. La facoltà di desiderare inferiore presenta la successione: bisogno — interesse — desiderio — voglia, tendenza, inclinazione — azione corrispondente, mirante all'oggetto determinato: come negli

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 28, 26.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 28, 30.

(3) *K. d. pr. V.*, pag. 28, 33.

esempi citati dal Kant a pag. 23 (Restituisco, senz'averlo letto, un libro per me istruttivo per non lasciare la caccia; interrompo un discorso, per me interessante, per non tardare a pranzo; respingo un povero, per non mancare del necessario per andare alla commedia). In tutte le quali azioni l'uomo obbedisce, diremmo, come un animale, alla ferrea legge delle sue sensazioni: come un cane che va, viene, si ferma, ritorna, attratto da un odore, disturbato da un insetto, chiamato dalla voce del padrone, determinato e risoluto ad agire, come una macchina a sensazioni. La ragione, per contro, presenta un'altra successione: un complesso di intuizioni e di esperienze — un corpo di convinzioni e di principii pratici — una intima educazione morale — un costante più o meno tenace interesse pel bene oggettivo o per le buone azioni — una capacità di disinteressarsi personalmente — una certa tendenza ad applicare la teoria in pratica — una volontà più o meno esercitata — e finalmente l'*atto*. La ragione ci fa vedere i pericoli d'una certa situazione e ci suggerisce i mezzi di uscirne; la ragione sostituisce al bisogno il *fine* (che non è se non un bisogno riconosciuto dalla ragione), allo stimolo sensorio all'impulso (lo dice altrove E. Kant stesso) il *motivo*.

Che cosa può mai essere la " semplice forma legislativa „? Egli ha della " forma „ un concetto, cui peraltro non si mantiene sempre fedele. La sua nota formola, ad es., non è puramente formale, perchè parla di una volontà che vuole erigere una sua massima (la quale non è esprimibile, fra l'altro, senza un contenuto materiale) a legislazione universale della *natura* (cioè del mondo reale). Se la *forma* è l'attività formatrice dello spirito, tutto ciò sta bene, essa *crea il bene*, dispone le cose per modo che sia possibile un regno dei fini, di cui essa è ad un tempo suddita e regina; ma se la forma diventa uno *schema vuoto*, che significa ancora tutta la morale kantiana?

Ma ad ogni modo la ragione ha il potere di trarci fuori da quel modo di agire, fenomenico, in cui senza libertà siamo come una banderuola in balia del vento che tira, come una palla da biliardo che si illuda di batter contro questa o quella sponda, mentre vi è spinta dalla risultante delle forze che agiscono su di essa; la ragione ci porta in un regno diverso, dove non più le cose agiscono direttamente su di noi, sulla

nostra inferiore facoltà di desiderare, ma interagiscono tra di loro, a seconda del loro particolare valore come fini e come mezzi, si coordinano tra di loro e si subordinano a un *fine in se*, o considerato come tale, che è il fine ultimo, il fine morale. In questa ascesa consiste la graduale conquista della libertà.

Ed eccoci ora la reciproca:

§ 6. PROBLEMA II. " Presuppuesto che una volontà sia libera, " trovare la legge, che sola è atta a determinarla necessaria- " mente „ (1).

E risponderà naturalmente: la forma.

La libertà e la legge pratica incondizionata si corrispondono dunque l'una l'altra.

" Ora io qui non domando „, dice egli a pag. 29 nello Scolio, " se esse siano pure differenti in realtà, e se una legge incondizionata non sia piuttosto semplicemente l'*autocoscienza di una ragion pura pratica*, e questa sia del tutto identica " col concetto positivo della libertà; ma donde cominci la " nostra *conoscenza* dell'incondizionato pratico, se dalla libertà " o dalla legge pratica „ (2). E poichè della libertà non possiamo divenir consci immediatamente, perchè il suo primo concetto è negativo, nè dedurla dall'esperienza, perchè l'esperienza ci manifesta soltanto la legge dei fenomeni (p. 29), così conclude che *della legge morale* diveniamo consci immediatamente.

" Noi possiamo divenir consapevoli della legge pura pratica, come siamo consapevoli dei principii teoretici puri, " mentre poniamo attenzione alla necessità con cui la ragione " ce li prescrive, e all'astrazione da tutte le condizioni empiriche a cui essa ci rimanda „ (3). Donde deriva il concetto di una volontà pura. " Non si sarebbe mai venuti " al rischio di introdurre la libertà nella scienza, se la legge " morale, e con essa la ragion pratica, non fossero pervenute " a ciò e non ci avessero imposto questo concetto „ (4).

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 29, 12.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 29, 25.

(3) *K. d. pr. V.*, pag. 30, 4.

(4) *K. d. pr. V.*, pag. 30, 18.

L'A. immagina a questo punto due casi correlativi, che meriterebbero da soli una lunga discussione.

Supponete un lussurioso impenitente, che asserisce essergli la sua inclinazione affatto invincibile, quando gli si presenta l'occasione propizia. Domandategli, dice E. Kant, che cosa farebbe, se fosse rizzata una forca davanti alla casa, ove trova questa occasione, per impiccarvelo non appena ne sia disceso. " Non ci vuol molto a indovinare che cosa risponderebbe „, asserisce E. Kant, che in questi casi non è molto esplicito. Notisi che l'esempio deve costituire un'antitesi con quello che verrà. Ora la cosa non è così semplice: probabilmente, trattandosi soltanto di *rispondere*, l'uomo in questione, stuzzicato nel suo amor proprio, sosterebbe per non contraddirsi: " Ebbene, io cadrei egualmente! „. Ma nessuna risposta certa, sincera, possiamo escogitare: tutto dipende dalla natura dell'individuo morale. Tutto ciò che si può apprendere dall'esperienza si è che in simili casi, fin che dura la foga, un uomo è capace, anche per un motivo così basso, di correre i più gravi rischi, di sfidare persino la morte; mentre che, passato l'ardore, diventa per solito più prudente.

Ma domandategli, dice ancora E. Kant, che con ciò passa al secondo caso, se — quando il suo principe, con minaccia di morte immediata, pretendesse da lui una falsa testimonianza (1) contro un uomo onesto, che il principe volesse rovinare — domandategli se non crederebbe di poter vincere in tal caso il suo amore alla vita, per quanto grande esso possa essere. Forse egli non oserebbe assicurare se lo vincerebbe o no; ma che ciò gli sia possibile, lo deve ammettere senza difficoltà. Egli — continua ancora il Kant — giudica dunque di poter fare qualche cosa, perchè è conscio di doverlo fare e conosce in sè la libertà, che altrimenti senza la legge morale gli sarebbe rimasta incognita.

Ma, in realtà, anche qui la risposta dipende dal carattere morale dell'uomo, se conosce la legge morale, se soprattutto

(1) Si noti l'insistenza di questo esempio, che, come abbiamo osservato poche pagine addietro, rivela in Kant una predilezione da intellettualista per tutto ciò che ha peculiare e, direi quasi, esclusiva attinenza al valore morale della Verità.

— nel caso specifico — è uomo da *amare* a tal punto la *verità* e da odiare la *falsità* (1).

A questo proposito, ci par opportuno osservare che, in pratica, la legge morale, ad ognuno di noi si rivela con piena vigoria solo parzialmente. Altri non si dà alcun pensiero di ingannare la moglie, di tradire un amico, mentre si farebbe uno scrupoloso dovere di restituire un centesimo indebitamente riscosso; a sentirci, ognuno di noi non farebbe un'azione indegna; ma ognuno di noi ha una sua propria categoria di azioni che trova indegne e molt'altre che trova lecite o indifferenti. Ognuno di noi ha certe spiccate ripugnanze e certe particolari indulgenze, in fatto di morale: chi è tenero di cuore, ma è lussurioso; chi è sincero, ma è debole di volontà; chi è un modello di virtù domestiche, ma alla sua cupidigia di guadagno a mala pena riconosce i limiti segnati dal Codice. Quasi ognuno di noi ha una capacità eroica: chi subirebbe il martirio per sostenere la verità o quello che crede la verità, e ciò in arte, in istoria, in scienza, in filosofia, in politica, in pedagogia, in religione; chi per serbarsi libero; chi per far trionfare un paese sull'altro, una razza sull'altra, ecc.

Questo però altro non vuol dire se non che tentiamo di accomodare la legge morale ai nostri gusti. Ma che la *legge morale*, o, come preferiremmo dire, l'idea morale ci si riveli in qualche modo, è un fatto incontestabile di coscienza.

Quante volte non ci occorre di inquietarci perchè, di fronte all'espressione di quella che nell'intimo della coscienza noi crediamo la legge, ci sentiamo rispondere dai familiari, come se avessimo senz'altro esposto una nostra personale volontà. In simili casi, se altri si sente rispondere: "come vuoi", con quella particolare rassegnazione umile, ma non persuasa di chi obbedisce per cieco amore o per una sottomissione da schiavo,

(1) Trascuriamo poi di notare che ad *un uomo onesto* non verrebbe mai in mente di morire per una causa così disonorante come quella recata nel 1° caso, mentre ad affrontare la morte, nel secondo, ci sarebbe anche l'attrazione di una certa gloria morale. Ma il delinquente *sposta* un tal problema, trovando proprio la gloria, là dove non la troverebbe affatto un galantuomo. Valgano queste brevi considerazioni a mostrare quanto sono complicati i *casi morali*.

tosto ribatte sdegnato: non *come voglio*, ma *come si deve*! Il che vuol dire, a volta a volta, com'è usanza, com'è logico, razionale, pratico di fare, com'è prudente, e infine anche, com'è moralmente bene, come è *onestamente dovere di fare*. L'uomo sente che può staccarsi dalle personali contingenze ed elevarsi ad una contemplazione delle cose che è, quanto può essere, oggettiva, assoluta. A questa sorgente egli attinge la forza delle sue ribellioni, dei suoi sdegni, dei suoi entusiasmi. Il caso dello *sdegno* è sommamente istruttivo. Altri ti dice alle volte: *non andare in collera!* quando tu senti che non l'ira ti vince, l'ira che è una bassa e volgare passione, come quella che ha la sua sede e l'origine prima in una fondamentale intemperanza di indole, l'ira che è il risentimento individuale, interessato, sproporzionato alle cause, ingiusto, per presunte e supposte offese al personale orgoglio; non l'ira bestiale, adunque, ma il più umano, il più nobile, il più santo sdegno. Qual'è la sede dello sdegno? La parte migliore di noi, l'amore di ogni cosa nobile, bella, vera, buona; la ragione, la coscienza! (1).

Ecco in che modo si rivela in noi ad un tempo la possibilità di pronunciar giudizi che non sono interessati, che non sono l'espressione di un volere e di un gusto individuale, d'un capriccio o di un occulto interesse, ma giudizi che aspirano alla oggettività: e ciò in materia estetica, economica, giuridica, storica, scientifica, filosofica, politica, pedagogica, e finalmente in materia morale: cioè la *libertà*, vale a dire la indipendenza (graduale, certo) da quelle condizioni contingenti che ci fanno schiavi delle nostre inclinazioni e simpatie e passioni e dei nostri bisogni, interessi, vantaggi, ecc.

* * *

La legge fondamentale della Ragion pura pratica (§ 7, pag. 30) è per E. Kant quella che già sappiamo, di cui nella Fondazione ci ha date tante versioni e che ci ha ripetuto tante volte, e cioè:

(1) I letterati sapranno trovarne i facili riscontri in Dante.

“Opera in modo, che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale „ (1).

Quanto sarebbe interessante di sapere come mai Egli pervenne a codesta formola!

Ma non abbiamo veramente nessun indizio per tentare una simile ricerca. Può anzi parere irriverente il solo tentarla. Tuttavia, per sincerità, e perchè nessuna dottrina seria ha nulla da temere dalle più volgari contraffazioni o dalle burlesche parodie, che può ispirare, accenneremo ancora ad un avvicinamento che abbiamo già fatto altrove. Potrebbe parere che E. Kant abbia avuto in mente la massima che serve di scusa a tanta gente, la quale allegramente rasenta il codice civile e penale, allegramente seduce, stupra, ha commercio con gente indegna, fa e confessa calcoli vergognosi, si ride d'ogni concetto morale, come di vani pregiudizii, esclamando: “Fanno tutti così! „: e che E. Kant, quasi diremmo, argomentando dai contrarii, abbia voluto fare, della massima degli indegni, l'augurio della moralità: “Fosse vero che tutti facessero come me! „.

Certo si è che la formola kantiana qui, come nella Fondazione, spunta fuori come un fungo; e l'autore non ci fa vedere in nessun modo come gli sia venuta in mente. Egli dice nella Critica (2) che il primo dovere del filosofo è d'essere coerente: qualche volta si desidera che sia prima di tutto sincero! (3).

Come faremo a sapere se la massima della nostra volontà potrà valere, e per sopra mercato, in ogni tempo, come principio di una legislazione universale?

A noi pare che, se codesto preteso principio puramente formale ha da essere applicato in realtà, esige una pratica,

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 30, 38.

(2) Essere coerente è il dovere più grande di un filosofo. *K. d. pr. V.*, pag. 24, 25.

(3) Però dice pure più tardi:

• Gli scrittori eviterebbero molti errori e molta fatica sprecata (perchè impiegata per un'illusione) se si potessero solo risolvere a mettersi al lavoro con un po' più di sincerità ». *K. d. pr. V.*, pag. 106, 34.

un'esperienza della vita e della storia, non comuni in verità! E ci sembra una strana incongruenza — dopo d'aver supposto una volontà o facoltà di desiderare superiore, tale che non sappiamo se sia di tutti l'averla — il ritenere poi che per districarsi in codesta sorta di faccende valga il più comune degli intelletti! Per sapere infatti se la massima della nostra condotta potrà... ecc., noi finiremo sempre per frugare tra le conseguenze possibili dei nostri atti, se non ce ne sia per avventura qualcuna di cattiva... La *forma*, in altre parole, ci ricondurrà inevitabilmente alla *materia*! (1).

Abbiamo già contestato più volte la universalità della massima. Proprio tutte le azioni morali devono avere carattere universale? Si comprende ch'esse non debbono avere la loro ispirazione in motivi utilitari personali; ma debbono sempre rispondere a bisogni generali, anzi universali? Non possono essere rivolte a sollevare particolarissime miserie, avere fini del tutto singolari?

Nel porgere l'elemosina ad un povero, dovremmo pensare: Se facessimo tutti così, incoraggeremmo l'accattonaggio universale, il quale si distruggerebbe da sè. Dunque non faremo più mai a nessuno, in nessun caso, la elemosina? E se non la faremo, potrà questa diventare la regola? Ma allora quanti disperati, ridotti a quel passo dal bisogno estremo, non morirebbero di fame! Del resto, basti la seguente osservazione: noi non siamo uguali. Perchè la legge possa diventare universale veramente, non dovrebbero più esserci nè padroni, nè servitori; nè ricchi, nè poveri; nè nulla di ciò che è il mondo reale in cui viviamo, di cui la legge suprema sembra essere la varietà. Si potrebbe dire: ma la morale kantiana appunto è destinata a un mondo superiore, al regno dell'intelligibile; nella Morale pura non si può discendere ad esempi di sorta: essi non si possono nemmeno *formolare*. Sta in fatto che la Morale, per noi, dev'essere rigorosamente applicabile in realtà; se no, a che serve? e molte belle manifestazioni di bontà dipendono proprio dalle condizioni con-

(1) « La forme sans matière est stérile; la vertu pure, c'est le mystère de l'Immaculée-Conception, traduit dans la langue abstraite du protestantisme » (FEUERBACH). LÉVY, op. cit., pag. 173.

tingenti in cui viviamo: in cui il fiore della carità — checchè ne dicano certi suoi dichiarati nemici — può spuntare accanto a tante miserie; in cui l'indulgenza è il legittimo correttivo della giustizia, in cui la morale è un balsamo soave da spalmare sulle piaghe. La morale, così intesa, suppone l'errore, suppone il male: perciò è più umana, più reale.

In quanto alla legge, l'umanità non ha aspettato che glie la rivelasse E. Kant!

La maggior parte degli uomini l'accetta come *rivelata*: dalla Religione — dalla Esperienza secolare — dalla Ragione ragionante. Ed essa appare ai più come ormai cristallizzata nei comandamenti di Dio (d'origine egiziana) — nell'inarrivabile ideale evangelico, nei *costumi*, cioè in un certo numero di massime e di principii — non tutti espliciti per verità, e parecchi tacitamente intesi, non tutti egualmente buoni, sani, legittimi, razionali: in questo o quel *programma* di partito e in questo o quell'ideale di scuola. E dove non arriva la Ragione, arriva spesso — con buona pace di E. Kant — il sentimento e persino l'istinto...

Ogni concetto, ogni formola — tanto è vero che la Ragione da sè sola vale in queste cose ben poco — hanno bisogno, come abbiamo già detto, di essere dirittamente, moralmente interpretati. Se non ci soccorre l'intimo, rispettoso, religioso atteggiamento della Coscienza già ispirata e volta al Bene, se viene a mancare quella " bona voluntas „ con cui lo stesso Kant ha cominciato — della migliore delle massime noi facciamo il peggior principio, accomodandolo ai sensi più strani; come del resto, per fortuna, dalla più antifilosofica dottrina può la volontà buona trarre ancora qualche buon frutto. Ciò è davvero consolante; e sembra dare qualche ragione ai sentimentalisti.

Chi confonde il bene col vero (Wollaston, ad es.) e chi col bello (1); chi mette innanzi l'ingannevole concetto dell'onore; chi la simpatia, chi la pietà. Ogni idea, ogni formola suppone il concetto che vuol definire: che è il concetto del *bene*. Dall'esperienza non ne possiamo trarre che un'idea empirica, secondo cui il buono sta in una certa relazione tra

(1) Cfr. CHARLES CHABOT, *Nature et moralité*. Paris, Alcan, 1896.

le cose e la nostra coscienza; ma come mai chiamiamo *buona* la coscienza stessa, cioè uno dei termini della relazione — cioè il *soggetto* — o la verità, poniamo, considerata come un *oggetto* a sè? non è dunque sempre la bontà una *relazione*? Questo è veramente il problema; e nemmeno E. Kant l'ha esattamente posto e risolto. Ha diviso, suddiviso; è proceduto di distinzione in suddistinzione; ha confuso il lettore con due ragioni (una pura e l'altra no), con due facoltà di desiderare, con due volontà, una buona e l'altra così... così; è buona quando si determina non già per cause soggettive, ma oggettivamente. Ma siamo sempre da capo: dove termina il soggettivo e dove comincia l'oggettivo? (cfr. la citaz. di Feuerbach a pag. 139).

In grosso, la distinzione la conosciamo, ma soltanto per approssimazione. Dunque, come se ne esce?

La ragione, la scienza, l'esperienza ci illuminano a poco a poco sui veri beni, non particolari, ma universali; non personali, ma collettivi; non individuali, ma sociali; non effimeri, ma duraturi; non illusorii, ma reali; questi beni sono di varia natura, di tante specie quante branche ha l'esperienza umana, quante sono le tecniche abilità dell'uomo, quanti sono i campi dello scibile. — *Oggettivamente*, il bene morale è la sintesi di tutti questi beni: l'armonica soddisfazione di tutti i bisogni riconosciuti legittimi, nel senso che la soddisfazione loro non contraddice o impedisce la soddisfazione finale. — *Soggettivamente* poi, la coscienza, educata dall'esperienza secolare e individuale, dal pensiero altrui e proprio, accetta un certo numero di valori riconosciuti, di fini, di ognuno dei quali si può dire che è nella sua categoria l'ultimo possibile e che non può più avere valore di mezzo; come sarebbero, citandoli alla rinfusa, la sanità, la sicurezza delle persone e della proprietà, la patria, l'umanità, la giustizia, la verità, e a quei fini supremi subordina la sua condotta (1).

(1) • Non la volontà sola, non la conoscenza indeterminata, ma il *fine applicato alle azioni fonda l'unità della teoria e della praxis*, dà all'uomo una base morale, cioè un carattere. Ogni uomo deve farsi un Dio, ossia un fine dei suoi atti. Chi ha un fine ha una legge sopra di sè; non solo si guida, ma

Per E. Kant la volontà pura è quella che è indipendente dalle condizioni empiriche (31), è una volontà *a priori*; invece per noi la purezza pratica non è da confondere con la purezza teoretica, è la purezza *morale* delle intenzioni.

Sta il fatto che gli uomini sono capaci di azioni, che secondano i loro stimoli, ma ancora di *azioni secondo principii* (32) e in omaggio a questi noi giudichiamo l'altrui condotta e la nostra propria, in morale e fuori della morale. Che cosa doveva egli fare? ci domandiamo spesso discorrendo di Tizio o di Caio. Quale era, nel suo caso, la condotta *corretta*? Qual era la via che sarebbe stata seguita in tal caso da ogni gentiluomo o galantuomo, a seconda delle circostanze? ma noi non pretendiamo tanto che la condotta sia la base di una legislazione universale futura, quanto che sia conforme a un uso stabilito, a norme già fissate, al "costume". Certo vi sono anche in morale, come nell'arte, come nella scienza, come in ogni cosa, gli innovatori, senza di cui non vi sarebbe nessuna sorta di progresso; ma le innovazioni non sono valide se non superano realmente le vecchie forme. Anche in morale, come in arte, il progresso è in parte dovuto alle tradizioni conservate dalle moltitudini e in parte all'opera eroica del genio pioniere.

* * *

E. Kant torna a questo punto ai suoi prediletti concetti dell'imperativo, del dovere.

§ 8. Teorema IV.

"L'autonomia della volontà è l'unico principio di tutte le leggi morali", (ve n'ha dunque più d'una? o non era unica *la legge*?) "e dei doveri che loro corrispondono: per contro

ha una guida. Chi non ha fini non ha santuario, nè patria..... Il fine impone dei limiti; *ma questi limiti istruiscono e dirigono la virtù*. Chi ha un fine vero ha una religione, non nel senso ristretto della plebe teologica, ma in quello della ragione e della verità » (FEUERBACH). Cfr. MONDOLFO, art. cit., pag. 169.

“ ogni eteronomia dell'arbitrio non solo non fonda alcun obbligo, ma piuttosto è contraria al principio di questo e alla moralità della volontà „ (1).

Secondo E. Kant, “ il principio unico della moralità consiste nell'indipendenza da ogni materia della legge „, ma dal punto di veduta *soggettivo* parla poi di un regno dei fini e pone il principio dell'uomo *fine* e non *mezzo* (*Fondazione*, p. 438). Ma se la moralità consiste nella indipendenza dall'oggetto desiderato, considerato singolarmente, consiste non già nell'indipendenza dall'*azione* destinata ad attuare un bene (cfr. lo stesso Kant, *Fondaz.*, p. 413, nota). L'indipendenza dalla materia è, per lui, la libertà nel senso negativo; ma per noi, l'indipendenza dall'oggetto non implica l'indipendenza dall'azione da compiere. La libertà nel senso positivo, dice E. Kant, è la legislazione propria della ragion pura. Dunque la legge morale non esprime nient'altro che l'autonomia della ragion pura pratica (33). Dunque non può mai esser tenuto per legge pratica un precetto che implica una condizione materiale (Scolio I, p. 34).

“ Ogni materia delle regole pratiche riposa sempre su condizioni soggettive „ (ma è poi vero?), “ le quali non procurano loro, per esseri razionali, nessuna universalità fuorchè unicamente quella condizionata (nel caso che io desideri questa o quella cosa, ciò che debbo fare per realizzarla) e tutte si riferiscono al principio della *propria felicità* „ (2). Questo Egli afferma; ma bisognerebbe provarlo. Egli discorre non delle regole pratiche, le quali per definizione debbono sempre esser valide, per tutti gli esseri ragionevoli ed essere quindi universali, ma della personale, soggettiva massima individuale. Che se noi dobbiamo pensare non alla propria felicità, ma a quella degli altri (come infatti suggerirà egli stesso nella Dottrina della Virtù), noi non ci riferiremo più a condizioni soggettive, ma a quanti *dati* oggettivi possiamo raccogliere dalla scienza e dalla esperienza sulla natura umana in genere. Nè certo E. Kant si sognerà di proporci come fine morale “ l'altrui felicità „, intesa secondo le varia-

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 33, 8.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 34, 7.

bilissime e talora immoralissime condizioni soggettive, così che noi dobbiamo fornire agli uni l'alcool o l'oppio, agli altri le donne e le carte da giuoco, a questi i cavalli, a quelli i così detti " onori „, ma bensì la felicità quale è conciliabile coi fini della morale, e cioè quelle soddisfazioni sole che rispondono a bisogni veri, sani, utili, legittimi, buoni, cioè a quei bisogni che si possono considerare come i diritti imprescrittibili della natura umana: il diritto alla vita, al rispetto, all'amore, alla stima, al lavoro, al progresso, alla virtù. E in tal caso perchè, come egli consente che l'uomo si sdoppi per comandare a se stesso, perchè non ammette che l'uomo possa sdoppiarsi per guidare sulla via della vera felicità anche il suo invincibile *amor proprio*?

D'accordo che " ogni volere deve avere un oggetto, e quindi una materia „, ma che (p. 34) " non perciò questa è il motivo determinante „, ma non lo è nemmeno la vuota forma, anzi formola di E. Kant! a meno che non si prenda la sua Forma nel suo intimo senso metafisico, in cui non è più mera forma, ma unità attiva, attività unificatrice, ragione sintetizzante, logo spirituale, valore d'ordine superiore che però egli stesso perde troppo spesso di vista! Il motivo determinante, unico (le *ragioni* della *ragione* vi devono essere tutte subordinate), è l'intenzione buona, cioè la volontà buona, il volere il bene. Ognuno lo vuole come può; la libertà ha perciò infiniti gradi; ma non perciò si è meno liberi di volerlo.

L'*animo morale* è però sempre lo stesso, in Abramo quando si sente non dall'angelo ma dalla sua propria coscienza fermare il braccio sacrificatore, come in chi oggidi vorrebbe sostituita a una religione diventata nient'altro che un complesso di riti esteriori — da cui esulano i principii che non si discutono, perchè non si conoscono nemmeno più — un'altra religione più viva, più sentita; un corpo di dottrine, in cui si possa davvero riporre una fede sincera, ragionata. Non diversamente da quel che accade in arte, dove tra il selvaggio troglodita che traccia su una rupe il profilo di un elefante e Giotto che disegna la pecora non vi è una differenza essenziale. È lo stesso amore in ogni caso, qui delle belle linee da cui risulta espressa a un punto una creatura vivente e il divino concetto che l'artista ne ha in mente, là di ciò che si

ritiene bene per gli uomini e che non può essere troppo lontano dai fini imperscrutabili della Natura.

Ma torniamo pazientemente alla nostra *Critica della Critica*! E. Kant riconosce nella pagina seguente “ che la felicità “ di altri esseri potrà esser l’oggetto della volontà di un essere “ ragionevole. Ma „ dice, “ se essa fosse il motivo determinante “ della massima, si dovrebbe presupporre che del benessere “ degli altri non soltanto abbiamo un piacere naturale, ma “ anche un bisogno „ (1) ed è infatti quello che avviene! “ come il sentimento simpatico negli uomini comporta „. Questo bisogno però egli non lo può supporre in ogni essere razionale; e niente affatto in Dio. Ma l’umanità che ha invece bisogno di simpatia s’è formato il concetto non già di un Dio indifferente — ma di un Dio padre.

Se la legge di promuovere la felicità altrui non può essere sempre “ oggetto per il libero arbitrio di ciascuno „ (34), ciò dipende appunto dall’egoismo di qualcuno, dalla mancanza di quella capacità di simpatia, di cui l’A. ha più sopra discusso. E crede davvero che sia invece la forma — per un egoista — quella che gli molcerà il cuore? No: la morale non è tutta opera della ragione. E il sentimento vale pure qualche cosa!

Egli ammette bensì che “ la semplice forma di una legge, “ che limita la materia, dev’essere in pari tempo un *motivo* “ di aggiungere questa materia alla volontà, ma non di pre- “ supporla „ (2). Sia la materia la mia propria felicità. Se io l’attribuisco a ciascuno, essa può diventare una legge pratica, ma solo perchè prende la *forma dell’universalità*, di cui la ragione *ha bisogno*, come di condizione per dare a una massima dell’amor proprio il valore oggettivo di una legge! Alla stessa stregua, si dovrebbe ragionare così: poichè non posso fare la felicità di tutti, non farò la felicità di nessuno!

Nello Scolio II combatte ancora l’eudemonismo, che è una contraddizione che distruggerebbe affatto la moralità “ se la “ voce della ragione rispetto alla volontà non fosse così chiara, “ così inoppugnabile, così distinta anche per l’uomo più vol-

(1) *K. d. pr. V.*, 34, 20.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 34, 27.

“gare „ (1). Una simile dottrina “ si può mantenere solo ancora nelle speculazioni imbrogliate delle scuole, le quali sono abbastanza sfrontate da far il sordo a quella voce celeste, per sostenere una teoria che non costa rompicapi „ (2).

“ I limiti della moralità e dell'amor proprio sono designati così chiaramente e precisamente, che anche l'occhio più volgare non può mancar di discernere se qualcosa appartenga all'una o all'altro „ (3). Sfido! Ma non è questione di ciò. La questione è tra la *forma* e la *materia*. In quanto alla distinzione tra il personale tornaconto e i dettami della coscienza l'ammettiamo tutti dopo Socrate, che appunto trovò, nella sua coscienza, quel certo genietto che gli diceva: “ Questo piace a te, e questo è invece *bello* e ti *deve* piacere se hai buon gusto. Questo lo credi tu ed è vero per te. Ma quest'altro è *vero* non solo perchè lo credi, ma perchè lo *devi* credere. Questo è comodo, utile, pratico per te. Ma questo è *buono* davvero, e non già perchè ti faccia comodo, magari anzi perchè non ti fa punto comodo „.

E. Kant pone una gran differenza tra ciò che ci è *consigliato* e ciò a cui siamo *obbligati*. La massima dell'amor proprio consiglia soltanto; la legge comanda. Ciò che sia da fare colla supposizione dell'eteronomia del libero arbitrio, è difficile e richiede la cognizione del mondo. Che cosa sia dovere si presenta da sè a ciascuno. Soddisfare al comando categorico della moralità è sempre in potere di ognuno (4).

Concediamo che sia difficile di sapere “ ciò che apporti un vantaggio vero e duraturo, tanto più se questo vantaggio dev'essere esteso all'intera esistenza „, e che ciò sia avvolto nell'oscurità; ma ognuno si giova per solito dell'esperienza altrui e trova le sue massime tanto fatte nella tradizione e nei costumi, che bastano per solito a molti casi; ma che sia sempre facile sapere, caso per caso, quel che *dobbiam* fare, neghiamo. Quand'è evidente, come nel caso del *deposito*, allora sì, ma lo si sa dalla materia prima ancora che dalla forma.

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 35, 13.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 35, 16.

(3) *K. d. pr. V.*, pag. 36, 3.

(4) *K. d. pr. V.*, pag. 36.

Acuta, arguta è ancora la critica della dottrina del senso morale (p. 37 e 38), in cui non possiamo seguire l'A.

In conclusione, egli riduce i *motivi determinanti pratici materiali* ai seguenti:

SOGGETTIVI				OGGETTIVI	
ESTERNI		INTERNI		INTERNI	ESTERNI
Dell'educazione (secondo MONTAIGNE).	Della costituzione civile (sec. MANDEVILLE).	Del sentimento fisico (secondo EPICURO).	Del sentimento morale (secondo HUTCHESON).	Della perfezione (secondo WOLF e gli stoici).	Della volontà di Dio (secondo CRUSIUS e gli altri teologi). (1)

ha però tralasciato *la simpatia* (non fare agli altri, ecc.), la *pietà...*, la teoria di Wollaston pel quale il *buono* è il *vero*, ecc.

Orbene, per quanto sia condannabile il sincretismo di cui parla il Kant in più luoghi (ad es. *Critica*, pag. 24), resta però il fatto che la realtà è sincretistica; questi principii non sono cavati che dalla realtà e solo devono essere in un buon sistema armonizzati, conciliati, collocati ognuno a posto suo, ma non si possono tutti egualmente abbandonare. E. Kant stesso nella *Dottrina della virtù* si servirà del concetto della perfezione dopo d'averlo censurato nella *Fondazione* (a pag. 443) e della felicità altrui (pur dopo le severe pagine 34, 35, 36 della *Critica* che vi si riferiscono).

In quanto a ciò che E. Kant chiama la *materia* ossia secondo il punto di vista che noi più volte abbiam detto *oggettivo*, vale l'unico principio del *Bene* (il bene e non il vero nè il bello; vano è sostituire a quella un'altra parola, credendo con ciò di spiegarla).

Soggettivamente, diciamo, l'unico principio è la Coscienza morale, la quale non è solo Ragione, ma è tutta la psiche in

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 40.

quanto può esser volta al Bene: il soggetto morale. Ora questo riceve certo forza e incremento dall'interno o dall'esterno: sotto questo rispetto non è certo trascurabile il principio dell'educazione, sia che si intenda parlare di quella che abbiamo ricevuto, sia che si parli di quella che ognuno che sappia educarsi ha dato a se stesso: principio, in cui si possono comprendere le tradizioni stesse dottrinali filosofiche, la storia del popolo a cui apparteniamo, gli influssi tutti dell'ambiente, le memorie dei nostri maggiori, gli esempi dei familiari e lo stesso influsso, scarso per verità, che può avere su di noi la legge positiva, la *disciplina di stato*.

Certo ancora che se siamo riusciti a far che il dovere sia per noi un piacere, anche il sentimento può essere una buona guida e una disciplina morale, per quanto pericolosa; una educazione estetica ad es. può infatti nuocere come giovare alla formazione del carattere; ma l'orrore di certe brutture è sempre un freno morale che ce ne trattiene. La coscienza conosce il piacere del dovere compiuto e le inquietudini, le perturbazioni contrarie; onde il principio dell'Hutcheson, se filosoficamente insufficiente, contiene pur la sua parte di buono. Sulla perfezione riserviamo le nostre critiche.

*
*
*

I due capoversi intitolati, il 1°: " Della deduzione dei principii della ragion pura pratica „, il 2°: " Del diritto della ragion pura, nell'uso pratico, a un'estensione, che non le è possibile nell'uso speculativo per sè „, hanno un interesse più teoretico che pratico e il lettore consentirà che non ne facciamo qui un'analisi minuta.

Il 1° insiste sul concetto dell'autonomia della volontà, ossia della libertà (42); distingue, come già abbiám visto nella Fondazione, una *natura sensibile* da una *natura so-prasensibile* (43), dandone le seguenti interessanti definizioni:

“ La natura, in senso generale, è l'esistenza delle cose sotto leggi;

“ La natura sensibile degli esseri ragionevoli in generale “ è l'esistenza di essi sotto leggi *empiricamente condizionate*;
“ quindi è, per la ragione, *eteronomia*;

“ La natura soprasensibile degli stessi esseri è per contro
 “ la loro esistenza secondo leggi, le quali sono indipendenti
 “ da ogni condizione empirica, quindi appartengono all'*au-*
tonomia della ragion pura „ (1).

Considera la legge morale come la *legge fondamentale* di una natura soprasensibile e di un mondo puro dell'intelletto, *la copia del quale* (Platone) deve esistere nel mondo sensibile, per altro nello stesso tempo, senza danno delle leggi di questo. Distingue una natura *archetypa* da una natura *ectypa*.

“ Poichè infatti la legge morale ci trasporta idealmente
 “ in una natura, in cui la ragion pura, se fosse accompagnata
 “ dalla facoltà fisica adeguata, produrrebbe il sommo bene;
 “ e determina la nostra volontà a dar la forma al mondo
 “ sensibile, come a un insieme di esseri ragionevoli „ (ibid.).

“ Che quest'idea serva realmente come modello alla deter-
 “ minazione della nostra volontà, è confermato dall'attenzione
 “ più ordinaria su se stesso „ (2).

Reca due esempi: chi deve dare una testimonianza deve guardare. dice egli, come sarebbe, se valesse quale legge universale della natura. Noi non sappiamo se ciò avvenga secondo la sua nota formola e neanche *come se* quella fosse la formola vera. Sappiamo però che l'uomo onesto, cioè che già ha implicitamente accettata *la legge morale*, anche senza conoscerla, senza saper qual'è, sa, immediatamente, che *deve* dire la verità, che *deve* essere sincero; e ciò indipendentemente ancora dai danni o dai vantaggi che ne possono derivare ai terzi. Chiamato a dire il vero, egli lo dirà, per iscrupolo religioso antichissimo, se è ancora sotto l'influsso dell'idea religiosa; per dovere morale, se è giunto al concetto di un dovere morale indipendente. Il 2° esempio è quello del suicidio. Credete voi che altri si trattenga dal passo disperato, poichè “ una tale situazione non sarebbe un ordine naturale permanente „? Il pessimista potrebbe anzi vagheggiare la fine delle sventure umane con la fine dell'uman genere. Se si tratterrà, sarà: primo per quell'amor della vita che è illustrato nella nota favola del vecchio e della morte,

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 43, 3.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 43, 30.

secondariamente ancora per iscrupolo religioso o dovere morale.

Ma a questo punto E. Kant ci fa una grande concessione e riconosce che nella natura reale, in quanto questa è " oggetto dell'esperienza, la libera volontà non è determinata " da sè a tali massime, che potessero fondare per sè stesse " una natura secondo leggi universali... „ (1). Tuttavia noi siamo consci di una legge " alla quale sono soggette tutte " le nostre massime, *come se* mediante la nostra volontà dovesse scaturire un ordine naturale „ (2). Abbiamo sottolineato quel *come se*, che si può bene accettare, come di buon grado accettiamo l'*ideale* di una natura non data empiricamente.

V'è dunque una natura, cui la volontà è soggetta e una natura cui la volontà è sovrana.

La ragione che, se voleva procedere speculativamente, diveniva trascendente, muta qui l'uso trascendente in un uso *immanente* (è la causa efficiente nel campo dell'esperienza mediante le idee) (3).

Nel 2° dei suddetti capoversi, ci fa un'altra concessione importante: " il concetto di una causalità empiricamente in- " condizionata è bensì vuoto... „, egli scrive a p. 56, ma finisce col riconoscere che esso ha nondimeno un'applicazione *reale*, *che si manifesta in concreto nelle intenzioni*.

Cosicchè, se anche la formola di E. Kant non è *la vera*, se anzi nessuna formola può esserle con fortuna sostituita, resta il *fatto* che noi non abbiamo, ci pare, mai negato: della dualità dei due mondi o delle due nature, quella in cui la volontà è schiava e quella in cui essa è sovrana; resta la divisione, in tutt'altro senso, affatto indipendente dalle presenti considerazioni, da noi posta, tra l'oggetto, inteso come *materia* delle nostre volizioni, cioè il campo dei bisogni e dei fini, e il soggetto inteso come *forma* della volontà, la volontà del bene, l'intenzione morale.

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 44, 12.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 44, 19.

(3) *K. d. pr. V.*, pag. 48, 15.

CAPITOLO II.

Del concetto di un oggetto della Ragion pura pratica.

“ I soli oggetti di una ragion pratica sono il *bene* ed il *male* „. “ Col primo s'intende un oggetto necessario della “ facoltà di desiderare „ (quale delle due? l'inferiore soltanto o la superiore? o di tutte e due? Questo E. Kant non lo dice ed è un punto di grande importanza; perchè se c'è una facoltà superiore di desiderare deve avere un oggetto e questo è ancora un bene per quanto diverso dall'altro). “ Col secondo un oggetto necessario della facoltà di abborrire „ (per analogia, converrebbe ammettere anche due facoltà di abborrire, la bassa e la alta, la inferiore e la superiore. Si ricordi quanto abbiamo scritto ad es. su *ira* e *sdegno* (Cfr. pag. 152) “ ma tutti e due secondo un solo principio della ragione „ (1).

Ma, dice il nostro A.: “ Se il concetto del bene non dev'essere “ derivato da una legge pratica antecedente, ma anzi deve “ servir di fondamento a questa, esso può solo essere il concetto di qualcosa, la cui esistenza promette piacere, e così “ determina alla produzione di esso la causalità del soggetto, “ cioè la facoltà di desiderare „. “ Siccome ora è impossibile “ scorgere *a priori* quale rappresentazione sarà accompagnata “ da *piacere* e quale, al contrario, da *dispiacere*, così toccherebbe soltanto all'esperienza decidere ciò, che sia immedia-

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 58, 6.

“tamente buono o cattivo „ (1); sulla base, insomma, della relazione tra le cose e noi; che può essere di *piacere* o *dispiacere*. Onde bene sarebbe ciò che ci procura piacere, e male il contrario.

Questo punto è molto discutibile e vuol essere discusso attentamente.

Può parere a prima giunta che il meccanismo sia questo, tanto della facoltà di desiderare inferiore quanto della superiore; che cioè il *piacere* o il *dispiacere* (di bassa o di alta origine, fisico o morale; individuale, personale, interessato, o umano, impersonale, disinteressato) che si lega a certe date rappresentazioni, ci induca ad agire o ad astenerci dall'azione. Ma il *piacere* in realtà non è il *solo elemento* da considerare in codesto meccanismo psichico, benchè sia precisamente la molla del così detto sentimento. E ciò han compreso i sentimentalisti, facendo, ma a torto, tutto dipendere dal *senso morale*.

Le cose in realtà sono più complicate. Quella relazione che passa fra la nostra Coscienza [non dunque solo il sentimento o la sola facoltà di desiderare (volontà), ma anche la facoltà di conoscere (intelletto, ragione)] e le cose che, in forza di essa, noi chiamiamo *buone* o *non buone* è, in fondo, (e lo stesso E. Kant lo ha più volte riconosciuto) un rapporto tra i nostri bisogni e gli oggetti che possono o non possono recarvi soddisfazione. Poichè triplice è la natura (che pure è — nello stesso tempo — *unica*) della nostra Psiche, come s'è visto più sopra, così tre definizioni del bene si possono dare:

1° quella in funzione del sentimento, per cui, a torto, si identificano il bene e il piacere, che sono infatti, nel linguaggio comune, così spesso sinonimi, e, alla lor volta, il male e il dolore;

2° quella in funzione della volontà o facoltà di desiderare: *ciò che si appetisce*. E beni appetibili sono tanto gli inferiori e materiali quanto i superiori, il vero, il bello, il giusto;

3° quella in funzione dell'intelligenza e della ragione: bene è ciò che soddisfa un bisogno (legittimo); ciò che ri-

(1) *K. d. pr.* V., pag. 58. 10.

sponde a un fine, ammesso come buono, sia in quanto è subordinabile a un fine buono, sia in quanto è buono in sè, come ad es. l'Umanità (1). Ha dunque ragione E. Kant di richiedere " che il bene e il male siano sempre giudicati mediante la ragione e quindi mediante concetti „ (come sarebbero quello di bisogno, di fine, di subordinazione degli uni agli altri, quindi della distinzione tra i bisogni stessi in sani e malsani, utili e nocivi, reali e falsi, leciti e illeciti, ecc... a seconda del criterio), " mediante concetti „ (lo si ripete) " che si possano comunicare universalmente, e non mediante " la semplice sensazione „ (incomunicabile) (2). Ha ragione ancora di osservare che ad ogni modo il " giudizio della relazione dei mezzi ai fini „ appartiene certamente alla ragione; e che si potrebbe anche definire " la volontà mediante la facoltà dei fini, perchè sono sempre motivi determinanti della " facoltà di desiderare secondo principii „ (3); ma tuttavia, non vede, pare a noi, un punto importante.

La differenza tra le due facoltà di desiderare non è che la prima — cioè l'inferiore — (egli veramente non l'ha detto; ma si intuisce dal contesto) — sia mossa dal solo sentimento di piacere; e la seconda (la superiore) sia la facoltà di determinarsi secondo principii.

La differenza è per noi un'altra. Ci sono bensì — se volete — due facoltà o due gradi varii della stessa facoltà di desiderare (facoltà pratica). Ma la differenza sta in questo, che l'una si aggira soltanto nello stretto ambito dei bisogni, delle inclinazioni, dei desiderii, degli appetiti, degli interessi bassi, siano poi essi *fisici* o *psichici* (moralì), attinenti alla persona o proprii di un gruppo familiare, amicale, in un senso extra-sociale, per non dire extra-umano; e l'altra invece si riferisce a quanto vi ha nell'uomo di universale e di comunicabile, quanto vi ha di *umano*, cioè di più alto e migliore, cioè alle attitudini supreme al bello e all'arte, al vero e alla scienza, al bene e alla morale. Tanto della prima come della seconda forma di coscienza sono a servizio tutte indistinta-

(1) Cfr. C. TRIVERO, *Problema del bene*, pagg. 48-52.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 58, 25.

(3) *K. d. pr. V.*, pag. 58, 34 e 59, 1.

mente le attività dell'animo, dal senso, dall'istinto, dal sentimento fino al Giudizio e alla Ragione.

Vi possono essere in noi un'Intelligenza e una Ragione (ed E. Kant riconosce in più luoghi anche questo) — *non pure* però — le quali, pur fornendo *concetti* comunicabili e valendosi di logicissime *ragioni*, sono in realtà al servizio dei nostri interessi e dei nostri affari; ancora, in noi intelligenza e ragione inventano *sofismi* a difesa delle nostre passioni e delle nostre colpe; architettano imbrogli a vantaggio delle nostre esigenze e delle nostre ambizioni.

D'altra parte, vi è in noi, oltre all'istinto egoistico, un istinto altruistico (c'è negli animali stessi, i quali si affeziono ad esseri di altra specie dalla loro, o animali o uomini, e sono capaci di prove altissime di affetto e di dedizione).

Ora vi è certo in noi un piacere proprio del 1° grado, sia poi esso dei sensi o dell'intelligenza (come il piacere maligno di chi gode del male altrui, gioisce di una vendetta riuscita), piacere anti-sociale, o piacere individuale; e un piacere proprio del 2° grado, che può avere origini nel senso e nell'intelletto, ancora, ma è idealizzato nella riflessione, mediato, non immediato, disinteressato e impersonale.

Così vi sono dei fini ristretti, gretti, piccini, egoistici o personali e dei fini larghi, generosi, grandi, nobili, che si riferiscono alla natura umana in genere, universali.

Ora nel primo campo, sì, è vero che il bene si identifica col piacere o coll'utile; che è un mezzo all'uno o all'altro (Cfr. pag. 58 e 59), che è sempre qualcosa *di buono a qualche cosa* e che non vi si dà luogo a una cosa immediatamente buona.

Ma nel secondo, pur rimanendo intatto il meccanismo esteriore, non è più così. Si riconoscono alcuni fini, alcuni criterii supremi, alcuni valori; il bene non è più un mezzo; non sono infatti dei mezzi, ma dei beni in sé: la verità, la bellezza, la giustizia, la libertà; la scienza, l'arte, la virtù.

Non va però errato E. Kant quando dice che la vecchia formola delle scuole: *nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamus, nisi sub ratione mali* (59), è in fondo equivoca e fu spesso *nociva alla filosofia* (ibidem). Vanta la superiorità della lingua tedesca che ha due diverse espressioni: per *bonum* essa ha *Gute* e *Wohl*; per *malum* essa ha *Uebel*

(*Weh*) e *Böse*. “ *Wohl* o *Uebel* significano sempre soltanto “ una relazione al nostro stato di “ benessere „ (soddisfazione) “ o di “ malessere „ (insoddisfazione), di piacere e di dolore...; “ ma *Gute* o *Böse* indicano sempre una relazione alla vo-
 “ lontà, in quanto questa è determinata mediante la *legge*
 “ *razionale* a fare di qualchecosa il suo oggetto; giacché
 “ essa non è mai determinata immediatamente per mezzo
 “ dell'oggetto e della sua rappresentazione, ma è una facoltà
 “ di assumere una regola della ragione come causa deter-
 “ minante di un'azione... *Gute* o *Böse* sono dunque propria-
 “ mente riferiti ad azioni, e non allo stato sensibile della per-
 “ sona..., ecc. „ (1).

Ed è quello che noi abbiamo detto con altre parole, in più luoghi, distinguendo il bene soggettivo, momentaneo, il tornaconto personale, l'utile e il piacevole dal bene oggettivo, duraturo, impersonale, di utilità sociale, umana. Ma quest'ultimo come il primo ha sempre riferimento ai bisogni della natura umana e non c'è bisogno nell'uomo che non possa dar luogo, in una elevata considerazione, a qualche bene di natura oggettiva; in altre parole, il luogo geometrico del bene, anche morale, è nella soddisfazione dei bisogni. Si potrebbe anche richiamare, a questo proposito, quello che abbiamo già detto sulla differenza tra l'interesse immediato, quasi selvaggio, per l'oggetto e l'interesse per l'azione in sé considerata come buona o cattiva.

“ Senza dubbio „, osserva pure E. Kant, “ il giudizio della “ nostra ragion pratica dipende moltissimo dal nostro *Wohl* e dal nostro *Weh* „ (2) e ancora “ L'uomo è un essere che ha bisogni... „, ma tuttavia continua un poco dopo: “ egli non “ è così interamente animale, da essere indifferente a tutto “ ciò che la ragione per se stessa dice, e da usar questa solo “ come strumento di soddisfazione del suo bisogno (Cfr. quanto abbiamo scritto più sopra, a pag. 148, 149), “ come essere sen- “ sibile. Poiché al pregio di essere al di sopra della semplice “ animalità, non la eleva niente il possesso della ragione, se “ essa deve soltanto servirgli al fine a cui è destinato l'istinto

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 60, 9.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 61, 18.

“ negli animali; essa allora sarebbe soltanto un modo par-
 “ ticolare, di cui si sarebbe servita la natura per apparec-
 “ chiare l'uomo allo stesso fine a cui ha determinato gli
 “ animali, senza destinarlo a un fine superiore „ (1); “ egli
 “ abbisogna della ragione per tener sempre presente il suo
 “ Wohl e il suo Weh; ma egli l'ha anche per un fine supe-
 “ riore, cioè anche per prendere in considerazione ciò che è
 “ gut o böse in sè, e di cui può soltanto giudicare la ragion
 “ pura, niente affatto interessata sensibilmente, ma per di-
 “ stinguere totalmente questo giudizio da quello, e far di
 “ quello la condizione suprema di quest'ultimo „ (2).

Questa che abbiamo or ora citata, è indubbiamente una bella pagina. Quando ragiona così Egli è alla portata di tutti: e basta a intenderlo il semplice buon senso. Ma ecco che, subito dopo, schiavo della sua dottrina, egli volge il suo ragionamento a conclusioni a tutta prima inaspettate.

In questo giudizio del buono e del cattivo in sè (3), egli dice, si devono considerare i punti seguenti, e il suo ragionamento prende la forma di un dilemma. Esaminiamo dunque partitamente il primo corno del dilemma:

“ O un principio razionale vien già concepito in sè come
 “ il motivo determinante della volontà, senza riguardo ai
 “ possibili oggetti della facoltà di desiderare (dunque solo
 “ mediante la forma legislativa della massima); e allora quel
 “ principio è una legge pratica *a priori*, e la ragion pura è
 “ da prendersi come pratica in sè. Allora la legge determina
 “ immediatamente la volontà, l'azione conforme a questa
 “ legge è *gut in sè stessa*, una volontà, la cui massima è
 “ sempre conforme a questa legge, è *assolutamente sotto ogni*
 “ *riguardo gut, ed è la condizione suprema di ogni bene* „ (4).

(1) Ben d'accordo, che la ragione non può esserci data per servire allo stesso fine dell'istinto negli animali, quantunque sarebbe già gran guadagno se tutti si valessero solo della ragione pei fini utili alla specie, come dell'istinto si valgono gli animali. Ma se diciamo che la ragione è un superiore istinto, non avrà un fine superiore?

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 61, 24 e 29, e pag. 62, 1.

(3) « Des an sich Guten und Bösen ».

(4) *K. d. pr. V.*, pag. 62, 10.

È insomma la teoria della Buona volontà, che ritorna, poichè egli si prepara infatti a rispondere a quel certo suo critico che gli aveva rimproverato di aver stabilito il concetto della legge, prima di aver determinato il concetto del bene. È quindi in giuoco il suo *amor proprio*; e contro l'amor proprio bisogna stare in guardia, oltrechè in morale, anche in filosofia!

Proviamoci ad esemplificare la sua dottrina: Il " principio razionale .., di cui Egli parla, sia ad es. " la necessità morale di perdonare le offese .. e questo venga considerato " come il motivo determinante della volontà .., senza riguardo agli oggetti possibili della facoltà di desiderare, cioè senza riguardo all'amor proprio offeso, al concetto empirico dell'onore, ai pregiudizii di ogni sorta che impongono talora la vendetta; in tal caso, la legge determina immediatamente la volontà, l'azione conforme a questa legge è *gut* in sè stessa, e quella volontà è *gut* in modo assoluto. Ma è buona quella legge, in quanto è buona quella volontà, o è buona quella volontà in quanto vuole il perdono, che è un'azione buona? Noi crediamo ad una perfetta reciprocità di cause ed effetti. Il perdono è cosa santa, e santa è la volontà che lo vuole, sinceramente, francamente, senza riguardo di sorta ai pregiudizii mondani. È dunque solo una questione di *forma*: il bene del perdono presentato come una legge è quello che vuole E. Kant; il *bene del perdono* presentato come un oggetto, ecco ciò che E. Kant non vuole! Il perdono è una buona cosa, tanto perchè l'animo che perdona si supera, si purifica, si eleva sino alla Bontà assoluta, quanto perchè il perdono è in sè un bene inestimabile, come quello che contiene una legge d'Amore e di Pace, per tutta l'umanità, qualcosa che rivela egualmente una natura che oltrepassa le ordinarie vedute contingenti e relative.

Ancora una considerazione, poi passeremo al secondo corno del dilemma.

Ma, di più, qui il motivo determinante non è la " forma di legge .., della massima: è tutto il valore anche materiale della massima, è la necessità (reale e morale) del perdono. Il motivo è in fondo un *bene* riconosciuto dalla Ragione, amato dal Cuore, voluto con energia dalla Volontà. Questo bene è la Pace, è l'Amore, è il Perdono universale:

certo senza riguardo ad altro, *superando* gli oggetti della facoltà inferiore di desiderare (amor proprio, orgoglio, vanità, pregiudizii sociali, concetto erroneo dell'onore, ecc.), e *mirando* alla soddisfazione in sè, all'ottenimento del risultato, cioè la pace. Il motivo non è — almeno — la *forma vuota*, che combattiamo; ma, se mai, la *forma* intesa come attività formatrice, unificatrice dello spirito, cioè quell'attività della Coscienza, per cui il Bene oggettivo è d'un subito cercato, accettato, voluto, per energia indipendente dai bassi impulsi della volontà inferiore. Non dunque una *forma* che si possa, come direbbe E. Kant, scindere, staccare, astrarre, che in questo caso vuol dire *sottrarre*, dalla materia, ma, se mai, una *forma* che informa il contenuto, che dà il tono all'azione, cioè l'*anteriore* bisogno del bene, che all'idea pura del perdono, si sveglia in noi e subito vince le suggestioni dell'amor proprio offeso.

E fin qui siamo pienamente d'accordo.

Vediamo ora la proposizione inversa.

“ Oppure alla massima della volontà precede un motivo
 “ determinante della facoltà di desiderare „ (quale delle due?
 “ si capisce che intende dire l'inferiore, ma, a scanso di equi-
 “ voci, bisognava dirlo), “ il quale presuppone un oggetto di
 “ piacere o dispiacere, e quindi qualcosa che piace o addo-
 “ lora „ (non mica sempre!); “ e la massima della ragione di
 “ seguire quello e di evitare questo, determina le azioni, in
 “ quanto sono *gut* relativamente alle nostre inclinazioni, e
 “ quindi soltanto mediatamente (rispetto a un altro scopo, come
 “ mezzo ad esso); e queste massime non possono allora mai
 “ dirsi leggi, ma tuttavia si chiamano precetti pratici razio-
 “ nali. Il fine medesimo, il piacere che noi cerchiamo, nel-
 “ l'ultimo caso non è un *Gutes*, ma un *Wohl*, non un con-
 “ cetto della ragione, ma un concetto empirico di un oggetto
 “ della sensazione; solo l'uso del mezzo adatto, cioè l'azione
 “ (giacchè per questo è richiesta una considerazione razionale)
 “ si dice tuttavia *gut*, non semplicemente, ma solo in relazione
 “ colla nostra sensibilità rispetto al suo sentimento del pia-
 “ cere e del dispiacere; ma la volontà, la cui massima da ciò
 “ è affetta, non è una volontà pura..., ecc. „ (1).

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 62, 19.

Qui E. Kant pone, in fondo, un'antitesi tra il modo di agire buono, morale, e quello di agire cattivo, immorale. Ed egli crede che il primo — l'unico buono — sia quello in cui *la forma della legge* precede il motivo determinante — e il secondo, cattivo, quello in cui il principio determinante precede invece la *massima* (1) della volontà. Ma questa antitesi non c'è che nel suo sistema, e le sottigliezze dell'ultimo periodo rivelano lo sforzo. Esiste bensì un'altra antitesi tra motivi buoni moralmente e motivi non buoni moralmente, tra l'azione ispirata al bene e quella ispirata al piacere, in altre parole, tra massime buone (leggi) e massime cattive (non-leggi), ma questa è un'altra cosa: non è più questione di forma e materia, di *a priori* e *a posteriori*.

Infatti supponiamo che alla massima della volontà vada innanzi un motivo determinante della facoltà di desiderare. Ma di quale? E. Kant non lo dice, e doveva dirlo. Perchè, se è della superiore, non può essere che una ragione della Ragione, un nobile sentimento del Cuore già educato al Bene, un motivo della Volontà buona. Questa ragione sarà la necessità logica di non perpetuare uno stato medioevale di guerra perenne, questo sentimento sarà il naturale amore dell'uman genere, e questo motivo sarà il *fine della pace*. In ogni caso, il risultato è il medesimo; la massima che ne deriva non differisce dalla legge, è cioè una massima buona: "che bisogna perdonare le offese „. Poco importa se ci siamo determinati per amor del prossimo, per amor del bene *materiale*, la pace fra gli uomini; cioè, in fondo, pel *contenuto* della legge, o non piuttosto per la forma, sia poi essa la forma razionale di E. Kant, o l'*imitazione* sentimentale del Cristo! Nel primo caso, l'ispirazione è *più oggettiva*, nel secondo, *più soggettiva* (dando naturalmente qui a queste parole un valore nostro, diverso da quello kantiano).

Facciamo ora l'altra ipotesi: il motivo determinante appartiene alla facoltà inferiore di desiderare: è un impulso dell'amor proprio, dell'orgoglio, della vanità, o della viltà; "il quale suppone un oggetto di piacere o dispiacere, qual-

(1) Con questo nome di « massima » già compromette il risultato del suo ragionamento.

cosa che contenta o addolora „. Nel caso di cui sopra, l'unico interesse o piacere che accompagnava il motivo determinante era un *interesse al bene*, era il *piacere di fare una buona azione*. Nel caso presente, è un interesse nostro personale, un piacere inferiore: e può essere: *l'amor proprio* stesso che, come ci può indurre a vendicarci, può anche consigliarci come vantaggiosa e onorifica, *la generosità*; *l'orgoglio* che ci fa credere capaci di ciò di cui nessun altro sarebbe stato capace nel caso nostro; la *vanità* di crederci migliori di ogni altro; la *viltà* che ci fa accettare come buona una soluzione che ci sembra recar più vantaggi e ci ispira minori *paure*; un certo amore del quieto vivere, una pigrizia, una fiacchezza d'animo che possono bensì ammantarsi falsamente dei nomi di amor della pace, di generosità e di indulgenza, ma che sono tutt'altra cosa in realtà.

Nel primo caso, checchè sia della *forma* e della *materia*, si tratta di vero *Gut* e non di *Wohl*. Nel secondo invece di *Wohl* che può prendere falsamente l'apparenza di *Gut*.

A questo punto, E. Kant intende rispondere a quel certo critico „ amante della verità e severo „ di cui parla nella Prefazione (1) spiegandogli il paradosso: „ che cioè il concetto „ del bene e del male non dev'essere determinato prima „ della legge morale (a cui in apparenza esso dovrebbe essere posto a fondamento) ma solo (come avviene anche qui) „ dopo di essa e per mezzo di essa „ (2).

E in breve, il suo ragionamento è il seguente:

Se volessimo cominciare dal concetto del bene... la pietra di paragone del bene e del male non potrebbe consistere in altro che nella concordanza dell'oggetto col nostro sentimento del piacere o del dispiacere e l'uso della ragione si ridurrebbe a cercare i *mezzi* di quel piacere. (No, invece: questo giudizio è arbitrario, perchè ignora la *triplice* definizione del bene, per non tener conto se non di quella *in funzione del sentimento*).

Niente affatto: se egli avesse cominciato dal concetto del

(1) E con cui noi abbiamo evidentemente qualche affinità intellettuale. *K. d. pr. V.*, pag. 8, 27.

(2) *K. d. pr.*, V. pag. 62, 37 e 63.

bene, si sarebbe domandato quale è la costante relazione che passa tra la umana coscienza e gli oggetti, le azioni, i pensieri, i desideri, i voleri (le massime?), cioè tutte le cose, che non a caso, in latino, nella nostra lingua e in altre, ancora, si chiamano unicamente *buone*; e avrebbe trovato che questa relazione non è soltanto e sempre quella che intercede tra le cose e la nostra facoltà di provar piaceri e dispiaceri (1); ma è tra le cose e i nostri bisogni. Si sarebbe così occupato di studiare più da vicino quel sistema dei bisogni (2) a cui pure s'incontrano nelle sue opere così frequenti accenni. Avrebbe visto che la Ragione stessa, la Volontà e il Sentimento sono ancora dei bisogni: cioè il bisogno teoretico per eccellenza, il bisogno pratico e il bisogno estetico. E come esistono una Ragion pura, cioè un bisogno di verità superiori, di verità teoretiche, e una Volontà pura, cioè un bisogno di beni superiori, del bene etico, così v'è ancora una sorta di Sentimento puro, cioè il sentimento estetico, ossia il bisogno di piaceri ideali, di bellezze estetiche. E avrebbe concluso che subordinando i bisogni stessi e le soddisfazioni a codesti

(1) In fondo qui c'è, secondo noi, una questione di psicologia: non vi sono soltanto una facoltà inferiore ed una superiore di desiderare; ma tutta la nostra coscienza, in tutta la sua complessità, può essere bassa o alta, di due gradi, insomma, secondo insegnava anche il Cantoni. Essa ha facoltà teoretiche e pratiche: le prime costituiscono da una parte la facoltà conoscitiva in genere, e dall'altra la facoltà sensitiva in genere. Ma ad ognuna delle due risponde una facoltà pratica, di desiderare, volere ed agire. Quando tanto la facoltà conoscitiva quanto la facoltà di sentire si esercitano solo nella stretta cerchia dei pensieri e dei sentimenti, che si riferiscono solo al nostro Io individuale, noi, per quanto possiamo dar prove, da una parte, di accortezza e di ingegno, di mirabili costruzioni e calcoli interessati, di acutissime indagini personali per scoprire ciò che ci dà, direttamente o indirettamente, un tornaconto e, dall'altra, di squisitezze ed eleganza di sensazioni e di affetti, — non possiamo tuttavia elevarci ancora nè alla Scienza nè all'Arte. A questo grado inferiore di coscienza risponde l'inferiore volontà e l'inferiore azione. Al secondo, quello della Scienza, dell'Arte, della Morale, risponde il grado superiore di volontà e d'azione: ossia al servizio di una conoscenza e di un sentimento che forse si riferisce a un mondo superiore (intelligibile, noumenico), la volontà stessa si eleva e si affina.

(2) Il sistema passabile delle inclinazioni, come lo chiama a pag. 73.

supremi bisogni o criterii dello spirito, non solo i bisogni e le soddisfazioni si differenziano in legittimi e illegittimi, ma lo spirito si affina, supera sè stesso, si eleva, e progredisce. Avrebbe scoperto che dunque, se nella facoltà inferiore di desiderare, noi siamo legati agli oggetti in quanto han pregio e prezzo pel nostro sentimento e pei nostri bisogni egoistici, nella superiore facoltà noi possiamo disinteressarci dagli oggetti, — sia per godere come in arte della loro pura rappresentazione (così se essa è creata nell'intimo della nostra fantasia, da noi medesimi per noi medesimi, per un puro giuoco del nostro individuale sogno, come ancora se essa ci viene offerta dalla tecnica squisita del poeta, del musicista, dell'architetto, dello scultore, del pittore), — sia per volere e perseguire, come in morale, l'attuazione di quanto ci appare buono, non per nostro vantaggio, ma perchè ne riconosciamo il *dovere*, — sia ancora per conoscerne la distribuzione e la connessione nello spazio e nel tempo, le leggi e l'essenza, come avviene rispettivamente nella Geografia e nella Storia, nella Scienza e nella Filosofia. Altro che empirismo e facoltà di desiderare... inferiore!

Di una legge, indipendente dal bene, e che non sappiamo allora perchè si debba chiamare morale, di una legge che, al dir del Kant medesimo, è *vuota*, dappoichè non contiene altro che una formola astratta, generica, anzi universale, che è in pari tempo la formola di ogni azione che non sia individuale e particolare, ma per l'appunto *universale*, ma che non è specificamente *etica*, ma si può applicare ad ogni specie di condotta, nelle cose tecniche, scientifiche e morali, noi non sappiamo in verità che uso si possa fare! Ma vi è un'altra legge, ch'io vorrei sapere determinare. L'animalità si regge sull'istinto: nell'uomo all'istinto si sostituisce in parte e in parte si aggiunge la ragione: l'uomo che, per un verso, è schiavo dei suoi bisogni, come l'animale, per l'altro verso, li domina, li giudica, li coordina, li subordina, li ordina a un fine supremo. È il regno della libertà: nel quale egli vuole superare sè stesso, nel quale egli vuole spontaneamente, liberamente, razionalmente, ciò che la natura, da lui e per lui interpretata e superata, vorrebbe da lui ottenere coll'istinto cieco e colla suggestione esteriore; nel quale egli, fattosi spontaneo legislatore, vuole il bene, non per un interesse, per un

piacere, per un vantaggio, ma il bene per sè. Lo stesso Kant lo ammette, quando parla della materia, di un regno dei fini, di *beni* reali ed effettivi; e perchè volere che la materia etica (il bene) si mantenga specificamente diversa dall'estetica (il bello) o dalla scientifica (il vero), per poi darle una forma genericamente vuota e non specificamente determinata? La verità è che la forma e la materia si compenetrano; e la forma sta tutta nella possibilità di quello specifico atteggiamento della coscienza, di cui è, in verità, l'attività formatrice.

Secondo E. Kant all'incontro, questa fu la causa occasionale di tutti gli errori dei filosofi (e non del suo?) relativamente al supremo principio della morale. E non è questo il buono, come dell'arte il bello, della scienza il vero? " Poichè essi „ egli asserisce " cercavano un oggetto della volontà, per " fare di esso la materia e il fondamento di una legge „ (1) e avevano forse torto? ma egli aggiunge tra parentesi: *legge*, " la quale allora non dovrebbe essere immediatamente, ma " mediante quell'oggetto, riferito al sentimento del piacere o " del dispiacere (qui, come abbiám visto, è l'errore), il motivo " determinante della volontà „. Il motivo determinante non è, all'incontro, il piacere, nè il bene soggettivo, nè mediatamente attraverso alle conseguenze per noi vantaggiose o gradite che ce ne ripromettiamo, ma il bene oggettivo, intuito immediatamente, o razionalmente dedotto dalla Ragione, il Bene persuasivo, convincente, che opera direttamente sulla facoltà di desiderare superiore, cioè sulla Volontà pura. Avevano torto, sì, quei filosofi, sinchè riponevano quest'oggetto del piacere, che doveva dare il concetto del bene, nella *felicità*, nella *perfezione* (si noti ch'egli stesso poi vi ricorre nella Dottrina della Virtù), nel *sentimento morale*, nella *volontà di Dio* (egli medesimo ha poco sopra attribuito alla Natura qualche cosa di molto simile alla *volontà di Dio*), ma solo perchè non sapevano identificare il Bene, non giungevano a concepirne l'idea con sufficiente larghezza, non già perchè avessero mai proclamato il Bene oggetto della Morale.

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 64, 11.

Ma il loro principio, egli dice, era sempre un'eteronomia; dovevano facilmente riuscire a condizioni empiriche, riferendosi sempre al *sentimento* (64). Soltanto una legge formale, che non prescriva altro che la forma della sua legislazione universale, può essere un motivo *a priori*. Critica l'antica, logica ricerca del *sommo bene*, oggetto il quale " *molto dopo* " (la sottolineatura è nostra), quando la legge morale anzi tutto è stata ben confermata per se stessa e giustificata " come il motivo determinante immediato della volontà, può "esser rappresentato come oggetto alla volontà già determinata *a priori* quanto alla sua forma „ Critica i moderni, presso ai quali la questione del sommo bene sembra caduta in disuso, ma che precipitano nel medesimo errore, avvolgendosi in un nugolo di parole vaghe, senza riuscire mai a trovare una legge morale che comandi universalmente *a priori*.

Dal ragionamento di E. Kant sembra risultare che la volontà ha non *uno* ma *due* motivi determinanti. Uno, il primo, è quello puramente formale, *a priori*, che la determina in modo oggettivo.

L'altro motivo, da presentarsi *molto dopo* (vedi sopra) al lettore — tanto perchè abbia tempo a scordarsi che forse di lì conveniva incominciare — è il *bene*, anzi il *sommo bene* — che è il motivo determinante soggettivo.

Così il concetto del bene, invano cacciato, si fa strada ad ogni modo.

Nella nostra dottrina, l'unico motivo determinante è l'idea, o, se più vi piace, la legge del Bene. Il Bene e la legge così si identificano; come del resto si identificano la legge e il dovere. Quello che ci interessa in morale non è mai un oggetto particolare (come in Economia), ma un'idea, un'azione, una massima, una legge di condotta.

Ma la materia? e la forma? *l'a posteriori* e *l'a priori*? C'è proprio di che rimpiangerli? Se la filosofia non è difficile, non è più filosofia, vero?

In quanto alla distinzione tra la materia e la forma, noi l'abbiamo accolta, benchè non nel senso kantiano. La morale, infatti, non meno della Scienza e dell'Arte, risulta da due elementi: uno *esterno*, per così dire, e *interno* l'altro: uno è l'*oggetto*, l'altro il *soggetto*. L'uno *la materia*, se vo-

lete; l'altro, *la forma*. Ma forma e materia, così concepite, non possono essere separate, per modo che l'una possa precedere l'altra.

Ma non perciò siamo alieni dall'accettare molta parte del pensiero kantiano su ciò che egli chiama "l'idea soprasensibile del moralmente buono", (1). Il problema non è così semplice, che possa risolverlo un grossolano materialismo: l'uomo appartiene in realtà a due ordini egualmente reali: il mondo fisico e il mondo morale; il "fenomenico", e il "noumenico", di E. Kant. Come ciò avvenga, come siano in noi degli elementi che non provengono dall'esperienza, che l'educazione e l'esperienza non possono nè dare nè spiegare; come e perchè l'uomo abbia, tra le tante sue inclinazioni, dei bisogni superiori, anzi supremi, noi non sapremmo dire in verità, e forse nessun filosofo saprà mai dire.

Nel capoverso seguente però (p. 65), E. Kant si esprime in questi termini:

"Tuttavia, siccome le azioni, *da una parte*, invero appartengono a una legge, che non è una legge della natura, ma una legge della libertà, e quindi concernente il modo di procedere di esseri intelligenti, ma *d'altra parte* appartengono anche, come eventi del mondo sensibile, ai fenomeni; così le determinazioni di una ragion pratica *possono aver luogo soltanto in relazione ai fenomeni*", (sottolineo la concessione) "quindi certo conforme alle categorie dell'intelletto, ma non al fine di un uso teoretico di esso, per ricondurre il molteplice dell'intuizione (sensibile) sotto una coscienza *a priori*, soltanto per sottoporre il molteplice *dei desiderii* all'unità della coscienza di una ragion pratica, imperante nella legge morale, o di una volontà pura *a priori*", (2).

L'uomo non può infatti essere diviso in due, benchè appartenga al mondo dei fenomeni e a quello dello spirito, al meccanismo della natura e al regno della libertà. Il mondo soprasensibile, se mai, si compenetra nel sensibile; come in certo modo l'assoluto si rivela nel relativo. Della libertà vera,

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 68, 9.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 65, 15.

assoluta, nessuna idea per noi; dell'ideale puro, nemmeno. La natura migliore, che è in noi, non si manifesta che attraverso alle vicende della vita, per entro al *reale*. Fuori delle *occasioni*, spesso noi non ci conosceremmo da noi stessi.

Questa concessione di E. Kant è così importante, che dovrebbe bastare da sola a demolire tutta la sua teoria separatistica.

* * *

A questo punto, sorge la questione delle categorie della libertà, le quali hanno nella volontà libera, e "quindi nella stessa facoltà di pensare, la forma di una volontà pura come data a fondamento „ (1).

**Tavola delle categorie della libertà
in relazione ai concetti del bene e del male.**

I. Della quantità.	II. Della qualità.	III. Della relazione.	IV. Della modalità.
Soggettiva, secondo massime (giudizi della volontà individuale).	Regole pratiche dell'azione (<i>praeceptivae</i>).	Alla personalità.	Il lecito e l'illecito.
Oggettiva, secondo principii (precetti).	Regole pratiche dell'ommissione (<i>prohibitivae</i>).	Alla condizione della persona.	Il dovere e il contrario al dovere.
Principii <i>a priori</i> , tanto oggettivi quanto soggettivi, della libertà (leggi).	Regole pratiche dell'eccezione (<i>exceptivae</i>).	Reciproca di una persona alla condizione delle altre.	Dovere perfetto e dovere imperfetto.

L'A. non aggiunge nessuna spiegazione alla tavola che ho riportata: accenna solo al fatto che "le categorie della modalità preparano il passaggio dai principii pratici in generale (2) a quelli della moralità (p. 67). E conclude:

"Così dalla tavola precedente e subito dal primo numero

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 66, 1.

(2) Qui dunque il *pratico*, altra volta, identificato al *morale*, diviene un genere, cui appartiene il morale. *K. d. pr. V.*, pag. 67, 9.

“ di essa si sa, donde si deve cominciare nelle considerazioni
 “ pratiche: dalle massime, che ognuno fonda sulle proprie in-
 “ clinazioni; dai precetti, che valgono per una specie di esseri
 “ ragionevoli, in quanto essi s'accordano in certe inclinazioni;
 “ e finalmente, dalla legge, che vale per tutti, facendo astra-
 “ zione dalle loro inclinazioni, ecc. „ (1).

Della tipica del giudizio puro pratico.

“ I concetti del bene e del male determinano, anzitutto, un
 “ oggetto alla volontà. Ma essi stessi stanno sotto ad una re-
 “ gola pratica della ragione, la quale, se è ragion pura, de-
 “ termina *a priori* la volontà relativamente al suo oggetto „ (2).
 Vale a dire: il bene e il male sono oggetti della volontà. Ma
 questa si determina *a priori*, per la legge, relativamente al
 bene e al male. È questa la logica conseguenza del sistema
bilaterale kantiano. Dopo una serie assai lunga di *poichè* e
 di *siccome*, di cui fo grazia al lettore, conclude: “ così sembra
 “ assurdo voler trovare nel mondo sensibile un caso, che,
 “ mentre come tale sta sempre soltanto sotto alla legge na-
 “ turale, pure concede l'applicazione a se stesso di una legge
 “ della libertà, e al quale può essere applicata *l'idea sopra-*
 “ *sensibile del moralmente buono* che in esso dev'essere ma-
 “ nifestata *in concreto* „ (3). Le parole sottolineate hanno un
 gran significato per noi; e perchè: 1° se c'è un *moralmente*
buono vuol dire che c'è un concetto generico del bene, di cui
 è una specie quella morale; 2° se l'A. ha sentito il bisogno
 di aggiungere quell'avverbio, è segno che senza determinarne
 la natura *morale* era inutile parlare di un'idea *soprasensi-*
bile; 3° è come confessare: il bene morale non si sa in so-
 stanza in che consista; meglio è ammettere che ci piova dal
 Cielo!... “ il moralmente buono è qualcosa di *soprasensibile*,
 “ rispetto all'oggetto, per ciò dunque non si può trovare in
 “ nessuna intuizione sensibile qualcosa di corrispondente „ (4).

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 67, 15.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 67, 25.

(3) *K. d. pr. V.*, pag. 68, 5.

(4) *K. d. pr. V.*, pag. 68, 18.

“ La regola del giudizio sotto le leggi della ragion pura
 “ pratica è questa: Domanda a te stesso se l'azione che tu
 “ hai presente, qualora essa dovesse accadere secondo una
 “ legge della natura, della quale tu stesso fossi una parte, tu
 “ potresti riguardarla come possibile mediante la tua vo-
 “ lontà „ (1). Secondo questa regola, dice E. Kant, ciascuno
 giudica infatti se le azioni sono *moralmente* (avverbio ne-
 cessario) buone o cattive. Ed è vero: questo principio però non
 è esclusivamente formale, ma è materiale: è in fondo il prin-
 cipio delle conseguenze delle nostre azioni. Le spiegazioni (2)
 che ne dà l'A. ci conducono al “ non far agli altri, ecc. „ è
 quindi il principio della simpatia, della benevolenza. Ma lo
 strano è che poco più sotto aggiunge:

“ ...Questo paragone della massima delle sue azioni con una
 “ legge universale della natura *non è neanche il motivo de-*
 “ *terminante della sua volontà* „ (la sottolineatura è nostra).
 Allora qual'è?

“ Ma quest'ultima è però un *tipo* del giudizio secondo
 “ principii morali. Se la massima dell'azione non è così con-
 “ dizionata che possa sostenere il confronto colla forma di
 “ una legge naturale in genere, essa è moralmente impossi-
 “ bile „ (3). Senonchè, per quanto E. Kant sostenga che così
 giudica anche *l'intelletto più comune*, ci par lecito domandare:
 ma qual'è la *forma* di una legge naturale in genere? La
 natura è tutto affatto indifferente: vuole la vita e vuole la
 morte; la frode come la lealtà; il coraggio e la debolezza:
 in natura tutto quello che è è vero, è bello, è buono; nulla
 è vietato; tutto è permesso. Come si può prendere la natura
 a modello? Se ci domandiamo: “ Come staremmo in un or-
 dine naturale di cose cosiffatto? „, non giudichiamo più se-
 condo le leggi di natura, ma secondo il nostro personale tor-

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 69, 20.

(2) « Se ciascuno quando crede di fare il suo vantaggio si permettesse di
 « truffare, o si ritenesse autorizzato ad abbreviarsi la vita, appena lo cogliesse
 « un tedio completo o vedesse con indifferenza completa la miseria altrui, e
 « se appartenessi anche tu con lui a un tal ordine di cose, saresti tu in ciò
 « bene in accordo colla tua volontà? pag. 69.

(3) *K. d. pr. V.*, pag. 69, 33.

naconto; quindi il criterio qui espresso è ancora quello del sentimento e della simpatia, in virtù della quale noi ci poniamo nei panni altrui e trasformiamo l'amor proprio in amor del prossimo, e in virtù di una tale benevolenza non vogliamo il male di nessuno e preferiamo perciò una legge che frena e costringe le nostre inclinazioni stesse, ma che ci salva dalle conseguenze dannose agli altri, ad una libertà sconfinata che li danneggerebbe, e, per riflesso, ci spiacerebbe.

L'A. dice: "Esso (cioè l'intelletto più comune) ha dunque sempre alla mano questa legge, ma nei casi in cui la causalità della libertà dev'essere giudicata, esso fa di quella *legge naturale* soltanto il tipo di una *legge della libertà*, perchè, senz'avere alla mano qualcosa, che gli potesse servire d'esempio nel caso empirico, non potrebbe procurare alla legge di una ragion pura pratica l'uso nell'applicazione" (1). Il che in lingua povera vuol dire:

1° all'atto pratico, la legge della ragion pura pratica (formale) non vale un bel niente;

2° *se non si ha alla mano qualcosa*; ma poichè questo *qualcosa*, come abbiamo (ci pare) dimostrato, non è *niente*, poichè niente affatto ci insegna la natura, e la legge naturale così detta non è una *legge morale* (2), si domanda che cosa si debba concludere.

"È adunque anche lecito usare la *natura del mondo sensibile* come tipo di una *natura intelligibile*, soltanto fino a che non si trasportino in questa le intuizioni e ciò che ne dipende, ma vi si riferisca semplicemente la *forma della conformità alla legge* in generale (il concetto della quale ha luogo anche nell'uso comune della ragione, ma in nessun altro rispetto fuorchè per solo uso puro pratico della ragione può essere riconosciuto *a priori* in modo determinato) ." (3).

Ma in quel *volersi* conformare alla legge di una natura *intelligibile*, che, lo possiamo concedere, non possiamo che

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 70, 4.

(2) Cfr. C. TRIVERO, *La dottrina della legge naturale*, in VOLNEY. Torino, Clausen, 1908.

(3) *K. d. pr. V.*, pag. 70, 10.

rintracciare nella *natura sensibile*, sta propriamente l'*intenzione morale*, che, ho detto più volte, è un *atto d'amore*, insieme che un *riconoscimento di ragione*. Ma tutto si fonda su una supposizione, che *esista l'ideale*, cioè un mondo superiore intelligibile, e che si possa interpretarne le leggi in quelle stesse della natura sensibile, la quale d'altra parte ci pare indifferente: quand'anche non fossimo che noi *a porre* nella natura l'ideale, questo sarebbe sempre un valore morale. Ma l'intenzione morale non sta nella forma, ma bensì nella *volontà di conformarsi*, cioè in un conato, in uno sforzo della volontà, in un tentativo di elevazione!

L'A. ha poi buon giuoco a combattere l'empirismo e il misticismo.

“ All'uso dei concetti morali „ egli dice “ è solo conforme “ il *razionalismo* del giudizio, il quale dalla natura sensibile “ non prende niente di più che ciò che anche la ragion pura “ può pensare per sè, ossia la conformità alla legge, e nella “ natura soprasensibile non introduce nient'altro fuorchè ciò “ che per contro si può esprimere realmente mediante le “ azioni nel mondo sensibile secondo la regola formale di “ una legge naturale in genere „ (1).

Fra l'empirismo e il misticismo che egualmente condanna, preferisce poi ancora il misticismo, che comporta nondimeno *la purezza e la sublimità* della legge morale, mentre l'empirismo “ *estirpa fin dalla radice la moralità nelle* “ *intenzioni* (nelle quali pure, e non soltanto nelle azioni, “ sta l'*alto valore*, che l'umanità si può e si deve procurare per mezzo di essa) e invece del dovere vi sostituisce “ qualcosa di affatto diverso, cioè un *interesse empirico*, con “ cui le inclinazioni in genere entrano in relazione fra di “ loro; le quali inclinazioni, se vengono elevate alla dignità di principio pratico supremo, degradano l'umanità „ (2), parole nelle quali non possiamo che consentire.

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 71, 3.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 71, 13.

CAPITOLO III.

Dei moventi della Ragion pura pratica.

“ L'essenziale di ogni valore morale delle azioni dipende da ciò: *che la legge morale determini immediatamente la volontà* „ (1). Ma bisogna determinare accuratamente in che modo *la legge morale diventi movente*; ora *come una legge possa essere per sè e immediatamente un motivo determinante* è un problema insolubile per la ragione umana e identico a questo: *come sia possibile una volontà libera*.

“ Dunque, noi non avremo da dimostrare *a priori* il fondamento, per cui la legge morale produce in sè un movente, ma ciò che essa, in quanto è tale, opera nell'anima (o, meglio, deve operare) „ (2).

Ora “ in quanto la legge morale opera non solo senza il concorso degli impulsi sensibili, ma anche coll'esclusione di tutti questi, e con pregiudizio di tutte le inclinazioni, in quanto potessero essere contrarie a quella legge „, essa ha un effetto soltanto *negativo*; e come tale questo movente può esser conosciuto *a priori* (3). Il Kant lo spiega, dicendo: poichè ogni inclinazione e ogni impulso sono fondati sul sentimento, e l'effetto negativo su di questo è anche sentimento, così possiamo vedere *a priori* che la legge morale, recando danno a tutte le inclinazioni, produce *dolore*; primo e forse unico caso, in cui coi concetti *a priori* possiamo de-

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 71, 28.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 72, 24.

(3) *K. d. pr. V.*, pag. 72, 29.

terminare la relazione di una conoscenza al sentimento del *piacere* e del *dispiacere*. Ora è vero che la legge morale in quanto può urtare contro le nostre inclinazioni, può procurarci una costrizione, e quindi un dolore; ma se noi ci saremo educati alla conformità col bene, non ci sarà anzi questa vittoria sulle inclinazioni una occasione di piacere?

E. Kant dice delle inclinazioni “ che possono anche venire “ ridotte in un sistema passabile „ — grazie per la teoria dei bisogni! -- e che “ la soddisfazione di esse in questo caso “ si chiama felicità „, ma in queste ultime parole è un equivoco: la felicità non è e non può essere che personale, individuale: poichè è in fondo un sentimento. Può sentirsi felice chi non ha serie ragioni di esserlo, come può, per contro, sentirsi infelice chi abbia invece molte, tutte le ragioni del contrario; questo sentimento può farsi, fino a un certo punto, collettivo e sociale: in questo senso che una maggioranza di individui si illuda del pari, gloriandosi di un benessere e di una felicità anche non punto reali. Ma il sistema *passabile* delle inclinazioni può anche approdare a quella armonica soddisfazione loro, che non ha che fare col sentimento soggettivo della felicità, ma che ha da fare bensì coll'effettivo soddisfacimento adeguato e durevole di quelle inclinazioni che si conciliano coi fini della morale e allora le soddisfazioni suddette non costituiscono punto l'*egoismo* o il *solipsismo*, come vuole E. Kant, ma la moralità stessa.

Egli ha ragione di combattere altrettanto la *flautia* quanto l'*arroganza* o la *presunzione*. Ed ha parimenti ragione di esaltare l'*amor razionale di sè*.

La legge morale, in quanto abbatte la presunzione e vi sostituisce il *rispetto*, ha un valore *positivo*. “ Dunque il rispetto alla legge morale è un sentimento che vien prodotto “ per mezzo di un principio intellettuale; e questo sentimento è l'unico, che noi conosciamo pienamente *a priori* “ e di cui possiamo vedere la necessità „ (1).

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 73, 34. Ed ecco che l'intellettualista, il razionalista è costretto anche lui ad ammettere un sentimento di origine intellettuale; e a riconoscere cioè implicitamente la molla costante del bisogno (interesse, piacere, sentimento).

Questo sentimento di rispetto alla legge morale “ che
 “ esclude completamente l'influsso dell'amor proprio sul prin-
 “ cipio pratico supremo e reca infinito danno alla presun-
 “ zione, la quale prescrive come leggi le condizioni soggettive
 “ di quello „ ci umilia (1). La legge ci umilia adunque per
 un verso, ma per un altro desta il nostro rispetto. Ha dunque
 su di noi un effetto *negativo* e *positivo* insieme.

Come questa attitudine di *umiltà* — che noi pure ammettiamo come caratteristica del fatto morale, e che è il naturale frutto della sottomissione a una legge, che non facciamo noi stessi, ma riteniamo a noi superiore, e superiore soprattutto alle nostre inclinazioni soggettive e ai nostri privati interessi — si concilia con una formola, che ci fa legislatori primi di un modello universale, noi non sappiamo veramente. Crediamo bensì che si concilia con un atto di amore verso il Bene riconosciuto, verso l'Essere in quanto può concepirsi contrario e superiore al nostro modesto Esistere, verso la Verità universale di fronte alle verità a noi care, di fronte a ciò che non è, ma *ci pare*, bello, buono, vero, giusto, perchè è a noi comodo.

“ Dunque, la legge morale, com'è il motivo determinante
 “ formale dell'azione, per mezzo della ragion pura pratica;
 “ com'è pure il motivo determinante materiale, ma solo og-
 “ gettivo, degli oggetti dell'azione sotto il nome di bene e
 “ male „ (affermazione importante che si accorda colle nostre
 vedute), “ così è anche il motivo determinante soggettivo,
 “ cioè il movente a quest'azione, poichè essa ha un influsso
 “ sulla sensibilità del soggetto e produce un sentimento che
 “ è favorevole all'influsso della legge sulla volontà „ (2).

Dove si vede che i *motivi* sono diventati ora veramente, non più due soli, ma *tre*: e cioè: 1° il motivo determinante formale dell'azione mediante la ragion pura pratica; 2° il motivo determinante materiale, ma oggettivo; 3° il motivo determinante soggettivo. Si aggiunga che le ultime sue parole (poichè, ecc.....) in lingua povera significano che la legge morale è morale, perchè è morale.....

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 74, 19.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 75, 20.

A ciò fu condotto E. Kant per più motivi: l'aver deplorvolmente separato il *buono* della volontà dal *bene* oggettivo; l'aver creato con ciò un complicato intrico di una facoltà di desiderare inferiore, cui risponde il passabile sistema delle inclinazioni, e di una facoltà superiore di desiderare, che si determina per sè stessa, vale a dire per la legge e che è perciò la volontà buona anzi il supremo bene (il che non esclude che vi siano fuori di essa gli oggetti della volontà, che sono il bene e il male); l'aver inoltre voluto scartare il meccanismo psichico dell'azione, le cui varie tappe sono: il bisogno (o inclinazione), l'interesse, il piacere, l'impulso (o il motivo), relegandolo dapprima nel sistema passabile delle inclinazioni, per poi riprodurlo *ex-novo*, come era del resto inevitabile, nel campo morale.

Che cosa infatti lo induce a sottilizzare, e a creare il *prendere interesse* a una cosa (1), a insistere sul sentimento di *rispetto* che ci ispira la legge, e sul sentimento specifico di *piacere* che ci viene dalla soddisfazione di aver fatto il nostro dovere, se non perchè doveva mascherare, a fine di renderli pressochè irriconoscibili, i concetti che in realtà corrispondono: al bisogno del bene, all'interesse che ci desta, al rispetto che ci ispira, al piacere specifico che, attuato, ci procura?

Eppure, per quanto irretito nel suo proprio sistema, egli è sempre un gran filosofo e in quelle ultime parole ("poichè", ecc.) che noi abbiamo tradotto testè in una tautologia, si contiene un pensiero profondo: che cioè la volontà, buona perchè accetta la legge, può esser fatta migliore ancora, per averla una volta accettata. In altre parole, la tensione della Volontà verso il Bene la rende più capace di volere il Bene. Potrebbe anzi essere questa la spiegazione psicologica dell'efficacia morale della preghiera o il vantaggio morale del credersi in istato di grazia o, comunque, di una presunta iniziazione qualsiasi (2).

E. Kant nega (p. 75) che possa precedere nessun senti-

(1) Come se il *prendere interesse* sia in realtà diverso dall'*avere interesse*.

(2) Quantunque, per un altro verso, questo sentimento possa anche degenerare in presunzione o orgoglio moralmente perniciosissimi.

mento nel soggetto disposto alla moralità, poichè, egli dice, ogni sentimento è sensibile e il movente dell'intenzione morale esclude ogni condizione sensibile. Ma come c'è una facoltà di desiderare superiore, non c'è un superiore sentimento? un piacere disinteressato e puro? un *puro amore* del Bene? Difatti poco dopo l'ammette, dicendo: " Questo sentimento " (sotto il nome di morale) è, dunque, prodotto unicamente " dalla ragione. Esso non serve al giudizio delle azioni, nè al " fondamento della stessa legge morale oggettiva, ma solo " come movente per farsi massima di questa legge „ (1). È quello stesso che abbiamo detto in più luoghi della discussione precedente.

" Il rispetto, dice però E. Kant, si rivolge sempre soltanto " alle persone, non mai alle cose „ (2). Queste possono, secondo lui, far nascere in noi la *propensione*; e, se si tratta di animali, persino l'*amore* o la paura, ma non mai il rispetto. Qualcosa che si avvicina già di più a questo sentimento, ed è vero, è l'*ammirazione*; onde, notiamo noi, l'influsso morale che può avere su di noi l'Arte. Ma io credo invece che la formola rosminiana " rispetta l'essere nell'ordine suo „ ci riveli benissimo come anche le cose e gli animali possono essere oggetto di rispetto. Il nostro amore verso gli animali ad es. dev'essere moralmente contenuto nei limiti del rispetto, nel senso di non farli servire a fini immorali. Ma in tal caso il rispetto non lo si ha per l'individuo vivente, ma pei fini cui crediamo la Natura lo abbia destinato, non per il singolo esistente, ma per l'Essere. Anche le persone del resto, cui ci inchiniamo col corpo, ma non con lo spirito, non sono degne sempre del nostro rispetto, e lo sono soltanto in quanto lo meritano, perchè esse medesime rispettano la legge morale e sono perciò degne della nostra emula ammirazione. " Il rispetto è un tributo, che, si voglia o no, non possiamo rifiutare " al merito; possiamo ad ogni modo trattenerlo esteriormente, " ma non possiamo impedire di sentirlo interiormente „ (3).

E, dice, è sì poco un sentimento di *piacere*, che solo a forza

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 76, 16.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 76, 24.

(3) *K. d. pr. V.*, pag. 77, 15.

vi si cede verso un uomo, nel quale cerchiamo volentieri qualche difetto, come contrappeso alla nostra umiliazione. Massima degna del pessimista La Rochefoucauld! Nemmeno i morti sono perciò, secondo Kant, al sicuro dalla critica (p. 77).

Perfino la legge morale non fa eccezione a questa regola; e perchè noi cerchiamo di abbassarla sino alla nostra inclinazione familiare, di farne il precetto favorito del nostro interesse ben inteso, se non per liberarci dal rispetto spaventevole, che ci mostra così severamente la nostra indegnità? (p. 77). Tuttavia, riconosce, in questo rispetto v'è *così poco dispiacere*, che una volta smessa la presunzione, non ci si può saziare di mirarne la maestà, e l'anima crede di elevarsi di quanto vede elevata sopra di sè e della sua fragile natura la legge santa (p. 77).

Così, non volendo ammettere che un sentimento — sia pure quello del Rispetto — possa essere il motivo determinante dell'agire morale, Egli è costretto dappprincipio ad osservare che questo sentimento è di dolore, essendo assurdo il ritenere che un sentimento tale ci possa determinare all'azione anzichè piuttosto alla ripulsione; ma poi la verità, che è più forte di lui, lo induce a confessare che questo sentimento non è punto di dolore. Tuttavia le alterne sue osservazioni sono sempre acute, e da esse si può utilmente ricavare il vero. Il fatto è che al Rispetto dovuto alle persone degne, come alla legge, mal volentieri e con dolore si piegano gli animi comuni; i quali, finchè sono sotto l'influsso di un penoso sentimento di avversione, che ha radice nella lor parte peggiore, non vi si determinano affatto; e solo vi sono indotti, allorquando la parte migliore che è in loro la vince sull'altra e trasforma la penosa avversione in un'ammirazione di cui assaporano la compiacenza.

“ Il rispetto per la legge morale è, dunque, l'unico e in “ pari tempo indubitato movente morale, come pure questo “ sentimento a nessun altro oggetto è rivolto fuorchè a questo “ motivo „ (1). Infatti il rispetto per le autorità, per le leggi positive, per la legalità, per la vecchiaia, per i genitori, per la donna, in tanto è sincero in quanto riteniamo savia e

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 78, 20.

giusta l'autorità, buona la legge singola e la legalità, degna la vecchiaia, onesti e buoni i genitori, stimabile la donna, oppure in quanto noi rispettiamo in essi, come nei fanciulli ignari o negli animali innocenti, non essi ma l'essere nell'ordine suo.

“ Dal concetto di un movente scaturisce quello di un interesse; che non è mai attribuito ad altro essere che a quello che ha la ragione, e indica un movente della volontà, in quanto è rappresentato per mezzo della ragione „. Così definisce (1) l'interesse morale *un interesse puro e libero dai sensi*. Una massima è solo veramente morale quando si fonda *sul semplice interesse che si prende all'osservanza della legge* (p. 79).

Movente, interesse, massima sono tre concetti applicabili solo agli esseri finiti, poichè essi suppongono tutti una limitatezza della natura di un essere, in cui la qualità soggettiva del suo arbitrio non si accorda da sè colla legge oggettiva; suppongono un bisogno di essere stimolati in qualche modo all'attività..... (p. 79). Infatti sono proprii di un essere, che è finito e limitato, e perciò ha bisogni e in lui persino la moralità è ancora un bisogno.....

“ L'azione, che, secondo questa legge [morale], con esclusione di tutti i motivi determinanti [che provengono] dalla inclinazione, è oggettivamente pratica, si chiama *dovere* „ (2).

“ Il concetto del dovere esige dunque nell'azione, *oggettivamente*, l'accordo colla legge, ma nella massima di essa, *soggettivamente*, il rispetto alla legge..... In ciò risiede la differenza fra la coscienza d'aver agito *conforme al dovere* e [quella di aver agito] *per il dovere* (3).

“ Non deve esser preso per movente un altro principio soggettivo, perchè altrimenti l'azione può bensì accadere come la prescrive la legge „ (ma come la prescrive se è solo *forma?*), “ ma, poichè essa è conforme al dovere, ma non avviene pel dovere, l'intenzione di essa non è morale “ (4).

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 79, 19.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 80, 25.

(3) *K. d. pr. V.*, pag. 81, 10.

(4) *K. d. pr. V.*, pag. 82, 12.

Questo è ben vero anche per noi. Chi per qualsiasi motivo sopperisce a legittimi bisogni altrui fa senza dubbio del bene, oggettivamente; ma per sapere se la sua azione è anche, soggettivamente, da considerarsi come morale, bisogna vedere con che intenzione l'ha compiuta: ed è solo morale se egli l'ha compiuta *per il dovere*, coll'esclusivo *fine* di far del bene, di obbedire alla legge, per il rispetto, l'interesse che la legge gli ispira, per il bisogno morale.

“ È molto bello far del bene agli uomini per amore e per simpatia benevolenza verso di loro, oppure esser giusti per amore dell'ordine; ma questa non è ancora la migliore massima morale.... „ (1); questa non può consistere in altro che nel rispetto alla legge.

Il fatto è che troppo si parla di *legge morale* senza mai determinarla. Quella di cui parla qui E. Kant non è più la famosa sua formola “ Agisci in modo ecc. „ (formale), ma è la materiale legge del bene; e il bene non si può concepire che in relazione coi nostri bisogni. Non si deve credere con ciò di abbassare la morale fino al sistema delle nostre inclinazioni; E. Kant stesso vi è costretto nella morale applicata; tutta la finezza della morale sta nell'intenzione; nel fatto, il bene non può essere che quello *positivo*, che possiamo fare ai nostri simili e agli esseri a noi inferiori, o quello *negativo*, evitando a noi e ad essi dei mali certi, recando soddisfazioni a bisogni non buoni, non sani, non veri, non belli, non naturali, o soddisfazioni innaturali e inadeguate a bisogni pur naturali, o infine negando soddisfazione a bisogni sani, legittimi, logici, morali.

“ Noi siamo bensì „, scrive E. Kant a pag. 82, “ membri legislativi di un regno dei costumi possibile mediante la libertà, presentato al nostro rispetto mediante la ragion pratica; ma nello stesso tempo siamo i sudditi, non il sovrano di esso, e il misconoscere la nostra condizione inferiore, come creature, e il rifiuto per presunzione dell'autorità della legge santa, è già una infedeltà alla stessa secondo lo spirito, quand'anche se ne adempia la lettera „ (2). È

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 82, 18.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 82, 33.

ciò che abbiamo chiamato più volte un atto di amorevole sottomissione, di religioso riconoscimento della nostra inferiorità.

Parlando sempre del dovere, dell'obbligo, del costringimento morale, il Nostro a un certo punto osserva: "..... Se una creatura razionale potesse mai venire ad adempiere affatto *volentieri* tutte le leggi morali „ (ve ne sono dunque più di una? e quali sono? non più quella: " Agisci in modo, ecc..... „? qui evidentemente l'A. allude ai precetti morali, ai comandamenti già raccolti dalla Esperienza passata), " ciò significherebbe, che in essa non si troverebbe neanche una volta la possibilità di un appetito, che la eccitasse alla trasgressione di quelle; poichè la vittoria su un appetito costa sempre un sacrificio al soggetto, quindi richiede dominio su di sè, cioè interna costrizione a ciò che non si fa del tutto *volentieri* „ (1), e qui possiamo essere d'accordo. Ma quando dice degli appetiti e delle inclinazioni che, dipendendo da cause fisiche, non s'accordano colla legge morale, che ha tutt'altre origini, non siamo più sicuri di intenderlo. Sia pure la legge morale d'origine divina; ma è cosiffatta, che noi non possiamo attuarla che nel mondo, tra i nostri simili, verso una Mente superiore o nel rispetto degli inferiori; e poi tutti i nostri appetiti e inclinazioni sono in sè contrarii alla legge morale? Questa non li nega *a priori*; ma li regola, li subordina, li coordina, li armonizza. Sarà severa ad es. con le mie inclinazioni, non già pei bisogni e pei diritti altrui. Se la legge morale non s'accorda colle inclinazioni, perchè mi comanda di dar da mangiare a un affamato e da bere a un assetato?

In un cenno alla morale evangelica (83), E. Kant dice che il Vangelo rappresenta un ideale di santità non raggiungibile da nessuna creatura, da tenersi tuttavia come un esemplare. Ma egli sostiene che non è tanto qui il suo interesse di ridurre in concetti chiari il comandamento evangelico, contro il fanatismo religioso, quanto quello di determinare esattamente l'intenzione morale e di opporsi a un fanatismo semplicemente morale, che infetta molte menti (84).

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 83, 2^a.

Qui però ci pare che esageri. “ L'intenzione „ egli dice “ che gli (all'uomo) è imposta di osservare questa [legge morale] è di osservarla per dovere, non per spontanea inclinazione „ (1) (cosicchè, se si è *inclinati* al bene, bisogna vincere anche questa *propensione* e fare *per forza* quello che si sarebbe fatto *volentieri!*); e più sotto: “ la virtù cioè l'intenzione morale in *lotta*..... „ (2), ma non vi è anche la virtù naturale, la virtù senza sforzo? È vero che quando parla di giogo della legge, anch'egli aggiunge “ giogo tuttavia dolce „ perchè ce l'impone la ragione stessa.

Condanna ancora coloro che pongono il movente patologicamente nella simpatia; come se la simpatia fosse sempre patologica e non possa mai essere *comandata* essa medesima dalla legge morale. Giunge a condannare le azioni compiute per *impeti del cuore*; come se il cuore non facesse anch'egli parte della coscienza morale e non potesse esso stesso obbedire alla legge; come se la naturale generosità e tenerezza di cuore non fosse di per sè una virtù. Il rispetto al dovere è per lui “ il severo e santo precetto che non concede al “ nostro vano amor proprio di trastullarsi cogli'impulsi patologici (in quanto sono analoghi alla moralità) e a noi di “ vantarci del nostro meritato valore „ (3). Ecco, in quanto a quest'ultima frase, il vanto è un'accompagnatura non necessaria.

Il suo razionalismo puro lo fa cadere in codeste esagerazioni: in realtà la Coscienza morale è quella che si volge unicamente al Bene; ma la Coscienza è costituita da tutte le attività dell'anima: ragione, intelletto, sentimento, cuore. Là dove la ragione non arriva ancora, il cuore talora giunge con i suoi nobili impulsi.

A questo punto E. Kant leva quel famoso inno al Dovere, che tutti citano volentieri: “ Dovere! nome sublime e grande, “ che non contieni in te niente di piacevole che importi lusinga, ma brami la sottomissione; che tuttavia non minacci “ niente di ciò che ecciti nell'animo naturale avversione e

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 84, 29.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 84, 33.

(3) *K. d. pr. V.*, pag. 85, 25.

“ atterrisca per muovere la volontà, ma esponi soltanto una
 “ legge, che da sè trova adito nell'animo, e anche contro la
 “ volontà si acquista venerazione (se non sempre osservanza);
 “ innanzi a cui tacciono tutte le inclinazioni, anche se di
 “ nascosto agiscano contro di esso; — qual'è la tua degna
 “ origine, e dove si trova la radice della tua nobile schiatta,
 “ che rigetta fieramente ogni parentela colle inclinazioni:
 “ il discendere dalla quale radice è la imprescindibile con-
 “ dizione di quel valore, che, solo, gli uomini si possono dare
 “ da sè stessi? „ (1).

Questo è indubbiamente un bello squarcio. Ma il guaio è che a fondare il dovere, ci vuol altro che le esclamazioni e le declamazioni!

Il dovere, secondo E. Kant, lega l'uomo “ a un ordine di
 “ cose che soltanto l'intelletto può pensare e che in pari tempo
 “ ha sotto di sè tutto il mondo sensibile, e con esso l'esi-
 “ stenza empiricamente determinabile dell'uomo nel tempo
 “ e l'insieme di tutti i fini (il quale solo è conforme a tali
 “ leggi pratiche incondizionate come la legge morale) „ (2).

In virtù di esse l'uomo ha la *personalità*, la *libertà*.

L'uomo, appartenendo ai due mondi (il sensibile e il so-
 vrasensibile) non può non considerare con *venerazione* la
 sua seconda (la libera) e suprema determinazione e le leggi
 di questa (87).

E come sul dovere, E. Kant ha belle parole sul valore
 della tranquilla coscienza. Il cui conforto non è tuttavia fe-
 licità “ poichè nessuno se ne augurerà l'occasione „ (3) se
 questo conforto dev'essere il risultato d'una lotta spesso do-
 lorosa. Questa pace interna è soltanto *negativa*, “ è l'effetto
 “ di un rispetto per qualcosa di affatto diverso dalla vita,
 “ in confronto e in opposizione al quale piuttosto la vita con
 “ tutte le sue attrattive non ha proprio nessun valore „ (4).

Di tal natura è il vero movente della Ragion pura pra-
 tica; esso non è altro che la stessa legge morale pura; cioè,

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 86, 22.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 86, 34.

(3) *K. d. pr. V.*, pag. 88, 10.

(4) *K. d. pr. V.*, pag. 88, 16.

diremmo noi (giacchè tutti questi concetti in fine, in un certo senso, si equivalgono): il Bene puro, il Dovere, la Virtù, la Volontà buona, la Coscienza!

E quasi a temperare la rigidezza del suo sistema, a riconoscere la complessità reale della vita, E. Kant aggiunge:

“ Ora con questo movente si possono benissimo unire tante attrattive e piacevolezze della vita; che anche solo per questo la scelta più prudente di un *epicureo* ragionevole e che rifletta al maggior bene della vita, si dichiarerebbe per la buona condotta morale „: parole cui sottoscriviamo volentieri; e continua: “ può anche essere opportuno legare questa prospettiva di un *godimento* giocondo della vita con quel supremo movente „ (1), ma solo per contrappeso agli allettamenti del vizio, non per sostituirlo al dovere; la dignità del quale non ha che fare col godimento della vita.

Dilucidazione critica dell'Analitica della Ragion pura pratica.

In questo capitolo, E. Kant, si giustifica perchè è partito *dalla possibilità di principii pratici a priori* per passare ai concetti degli oggetti di una ragion pratica, cioè a quelli del *buono* e del *cattivo*, e da ultimo arrivare al *sentimento morale* (89). come in un sillogismo; dall'universale nella *maggiore* (dal principio morale), mediante una sussunzione a esso di azioni possibili (come buone o cattive) fatta nella *minore*, alla *conclusione*, cioè alla determinazione soggettiva della volontà (ad un interesse per il bene praticamente possibile e la massima fondata su quest'interesse) (p. 90).

“ La giustificazione dei principii morali, come principii di una ragion pura, poteva essere addotta benissimo e con sufficiente sicurezza anche solo mediante il semplice riferimento al giudizio dell'intelletto umano comune; perchè ogni [elemento] empirico, che si potesse insinuare come motivo determinante della volontà, nelle nostre massime,

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 88, 27.

“ *si fa conoscere* subito mediante il sentimento di piacere o di dolore, che dipende necessariamente da esso, in quanto eccita il desiderio; ma quella ragion pura pratica *si rifiuta* direttamente di accettarlo nel suo principio, come condizione „ (1). Vera la seconda parte, dopo quel *ma* avversativo; è però altrettanto vera la proposizione che ogni elemento empirico si dà a conoscere per piacere o dolore?

E. Kant pone la proporzione: agire empirico : sentimento = agire puro : ragione. Ma l'agire empirico stesso non è sempre frutto del solo sentimento, nè lo suppone, ed è opera di intelletto e di ragione, benchè non di ragione pura. Oltre al movente dell'interesse sensibile e del piacere e del dolore, gli uomini obbediscono alla duplice voce della Ragione e dell'Esperienza in campi in cui non si agisce per sentimenti, ma per calcoli, e a seconda di precetti e di regole e di doveri che tuttavia non sono morali: tali sono ad es. il criterio igienico che ci consiglia non ciò che ci piace ma ciò che è sano; il criterio economico che ci fa calcolare la massima utilità, anche se contraria al capriccio presente; il criterio di prudenza, di saviezza nella condotta, che ci fa prevedere i pericoli o semplicemente gli inconvenienti cui andiamo incontro; il criterio politico, il criterio estetico, il criterio legale, ecc., tutti superiori alla semplice guida del sentimento, e pur tutti diversi dal supremo criterio morale. Non bastava quindi la semplice negazione di ogni elemento empirico perchè, abbandonata la sfera del sentimento, si dovesse accedere a quella della ragion pura. Altrove (*Critica*, p. 26) E. Kant ha parlato bensì dei principii dell'amor proprio che possono contenere *regole universali dell'abilità*, ma che allora sono principii teoretici. “ Ma „ ha detto “ i precetti pratici che si fondano su questi [principii] non possono mai essere universali, giacchè il motivo determinante della facoltà di desiderare è fondato sul sentimento del piacere e del dispiacere, che non può mai essere accettato come rivolto universalmente agli stessi oggetti „ (2). Vera quest'ultima proposizione relativa; ma è del pari vera la pre-

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 91, 33.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 26, 3.

cedente? la facoltà di volere si determina in quei casi in modo universale: dato che si voglia la salute, bisogna fare questo o quello; dato che si voglia bene amministrare la propria sostanza, bisogna provvedere in questo o quel modo; dato che non si voglia morire schiacciati, bisogna puntellare un muro pericolante, ecc.: che c'entra più il piacere? o almeno il piacere immediato? Spesso anzi *rincesce* di dover seguire i consigli dell'igiene, della prudenza, della politica saviezza, dell'economia, ma *bisogna*, e vi si obbedisce, se si è ragionevoli. Nè questo appartiene alla teoria sola. È pratica condotta che segue dei precetti teoretici. Eppure non è condotta morale. Dunque non basta l'opposizione tra l'elemento empirico e la ragion pura.

La condotta pratica dell'uomo può essere del tutto sensuale, animalesca, come quando l'uomo è in balia della sensazione: apro un libro, lo butto; odoro un fiore; salgo in sala da pranzo, perchè ho udito il richiamo della campana;.... e, si noti, anche in questa condotta si può essere più o meno egoisti, secondo che si è meno o più arrendevoli ai desiderii, ai bisogni, alle volontà altrui; secondochè si è capaci più o meno di simpatia, di tenerezza, di affetto, di condiscendenza, di ciò che si potrebbe già chiamare animalesca bontà. Ma poi v'è una condotta razionale, nella quale tuttavia si può essere ancora egoisti quanto e più che nella prima maniera di condursi; poichè la ragione può rafforzare l'egoismo: si può infatti essere una persona *intelligentissima* a fare il proprio vantaggio; come d'altra parte si può anche avere dell'*abilità* per gli altri e non per sè. C'è poi infine una condotta specifica che ha diritto di chiamarsi morale ed è quella di colui che, una volta accettata una legge, da una qualsiasi religione rivelata, o da una filosofia riconosciuta, o fattasi una legge a seconda delle sue convinzioni filosofiche, politiche e morali, vi obbedisce fedelmente. Tale è nel fatto la condotta morale. Ma la legge morale vera qual'è? Questo è il punto da discutere. Noi crediamo che, come non si può asserire quale religione sia la *vera*, poichè tutte sono inegualmente buone ad un tempo; così anche in morale da ultimo tutto si riduca a una questione di *fede*. E lo stesso Kant dirà che il problema morale non può essere risolto (cfr. pag. 146 il capitolo IX: *Della proporzione*, ecc.).

Tuttavia, esso può avere una risoluzione provvisoria, che vale in un determinato tempo e per un determinato paese. Per ciò che ha attinenza alla materia, ogni assetto politico-economico-sociale reca con sè una più o meno perfetta temporanea conciliazione di bisogni; che è un prodotto abbastanza complicato di antiche usanze e di nuove, delle leggi positive e dell'educazione, dell'esempio dei singoli e del giudizio dei più. Per ciò che riguarda la forma, non resta che l'elemento intenzionale, che non sempre è in ragione diretta del progresso esteriore, il cui perfezionamento non è ammissibile se non in condizioni di libertà.

E. Kant pone nell'Etica una opposizione tra empirico e razionale, tra l'*a posteriori* e l'*a priori*, tra il sensibile e l'intelligibile, tra le inclinazioni e la ragione, opposizione che dovrebb'essere esaminata, criticata. In quanto all'empirico, bisognerebbe per lo meno distinguere tra l'esperienza personale e la collettiva. Se la condotta è frutto esclusivo della esperienza personale, come è la condotta dell'uomo abile, esperto, essa ha allora più a che fare coi criterii della comune prudenza politica, che non colla morale propriamente detta; ma si può dire altrettanto della esperienza collettiva? La maggior parte dei precetti morali consacrati dalle religioni e dalla tradizione, a partire dal decalogo e dal deuteronomio, a finire colla morale civile cosiddetta, è ispirata ai criterii dell'esperienza accumulata nei secoli: onorare il padre e la madre, per mantenere compatto il vincolo di famiglia e salda la disciplina domestica, base di ogni ulteriore educazione; rispettare la vita e la proprietà del prossimo; mantenere la fede nelle promesse; non porgere falsa testimonianza; essere generosi, caritatevoli, ospitali, ecc. Importa veramente nell'intenzione morale che la nostra massima sia *a priori* e che il bene che vogliamo fare non ci sia suggerito dall'esperienza? Pare a noi che una tale questione si possa risolvere così: Nulla importa che la massima rappresenti la esperienza collettiva d'un popolo o della intera umanità. Importa bensì che sia dall'individuo accettata *a priori*, senza attendere di trarne una personale esperienza, col solo intento cioè di ottemperarvi. In quanto all'opposizione tra l'intelligenza e il sentimento, l'intelligenza può tanto essere asser-
vita al male quanto il sentimento.

L'opposizione è piuttosto tra la condotta grettamente interessata, egoistica, sfrenata, e la condotta disinteressata, altruistica, frenata dal rispetto dei bisogni, dei diritti, degli interessi legittimi altrui (1): non tra una coscienza intrisa di elementi empirici e la Ragion pura, ma tra una Coscienza impura e una Coscienza pura: ma d'una purità intenzionale e morale!

Ancora non è qui tanto questione di contrapporre alla dottrina dei costumi quella della felicità, che è cosa troppo personale e soggettiva, troppo varia e mutevole. La felicità ognuno l'intende a suo modo, chi nell'ozio e chi nell'attività, chi nel fervore delle emozioni e chi nella pace e nella tranquillità; chi la sogna lontana dai rumori del mondo e chi la cerca nella vita brillante di società; chi nella solitudine e chi nella compagnia; chi nelle soddisfazioni normali o anormali dei sensi e chi in quelle dell'intelletto,..... ma la differenza da fermare è quella tra la dottrina vera dei costumi e, a volta a volta, la dottrina della politica prudenza, la dottrina dell'utile economico, la dottrina della riuscita nel mondo, pel conseguimento di onori, di uffici, ecc.

Tuttavia sono sempre acute le osservazioni del Nostro su questo eterno tema della differenza tra la dottrina della felicità e quella dei costumi (92), in seguito alle quali molto saviamente conclude:

“ la ragion pura pratica non vuole che si rinunci alle
 “ pretese alla felicità, ma solo che appena si parla del do-
 “ vere, non vi si abbia punto riguardo. Sotto un certo ri-
 “ spetto può essere un dovere il curarsi della propria felicità,
 “ sia perchè essa (e a questa appartengono l'abilità, la salute
 “ e la ricchezza) contiene il mezzo per l'adempimento del
 “ proprio dovere, sia perchè la mancanza di essa (p. es. la
 “ povertà) implica tentazioni a trasgredire il proprio do-
 “ vere „ (2). Nelle ultime parole però E. Kant è in contrad-
 dizione con sè stesso, là dove dice per es. che la virtù tanto
 più brilla dove son più forti gli ostacoli; onde si dovrebbe,

(1) « C'est l'intérêt d'autrui qui m'ordonne le désintéressement » (FEUERBACH).
 Lévy, op. cit., pag. 180.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 93, 13.

quasi, per essere più meritevoli di non rubare, ridursi in povertà, poichè il merito sta nella lotta.

Soltanto promuovere la propria felicità " non può mai " essere immediatamente un dovere, e anche meno un principio di tutti i doveri „ (1).

La ragione per cui E. Kant pone un divario tra empirico e razionale in morale, eccola nelle parole seguenti:

" Ora, siccome i motivi determinanti della volontà fuorchè " l'unica legge della ragion pura pratica „ (la legge morale torna ad essere *unica* e pare si debba intendere quella: Agisci ecc.) " sono tutti quanti empirici (2), e quindi come tali " appartengono al principio della felicità „ (ormai non discutiamo più una tale affermazione), " così essi devono essere se- " parati tutti insieme dal principio morale supremo e non mai " incorporati in esso come condizione, perchè questo distrug- " gerebbe ogni valor morale „ (sì, qualora fosse vero che ogni elemento empirico fosse soggettivo, personale, gretatamente interessato) " come la mescolanza di elementi empirici ai " principii geometrici distruggerebbe ogni evidenza matema- " tica: la cosa più eccellente che (secondo il giudizio di Pla- " tone) la matematica abbia in sè, e che anzi precede ogni " sua utilità „ (3).

A questa stregua, quando altri svolge l'Economia politica a furia di teoremi matematici fa uso della Ragion pura..... pratica, quindi fa della morale!

La morale del Kant pecca di razionalismo eccessivo: è un panlogismo! (4).

Egli afferma in seguito che " la libertà pratica si potrebbe " anche definire mediante l'indipendenza della volontà da " ogni altra legge, fuorchè dalla legge morale „ (5). Ora pare a noi che ci siano più forme di libertà: la libertà morale è una: ma di libertà teoretica è frutto la scienza; di libertà estetica l'arte; di libertà politica i liberi reggimenti e le co-

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 93, 19.

(2) Allora anche i due altri motivi, di cui a pag. 138, sarebbero *empirici*.

(3) *K. d. pr. V.*, pag. 93, 21.

(4) Cfr. A. PASTORE, *Il Pensiero puro*, pag. 251.

(5) *K. d. pr. V.*, pag. 93, 37.

stituzioni degli Stati; di libertà pedagogica una sana educazione; di libertà economica la ricchezza delle nazioni; ecc., ecc.; il che vuol dire, vi sono altrettante *leggi* quante sono le specie di libertà.

In quanto alla libertà morale, dobbiamo dirci “ felici, se
 “ possiamo essere sufficientemente assicurati soltanto che non
 “ vi è nessuna prova della sua impossibilità, e ora mediante
 “ la legge morale, che la postula, siamo obbligati e anche,
 “ mediante essa, giustificati ad ammetterla „ (1).

Su questo terreno della libertà, E. Kant è molto più sicuro di sè. Le pagine che seguono (94, 95) sono uno splendido saggio della meravigliosa acutezza, con cui avrebbe saputo, volendo, sostenere la tesi dei deterministi. Ma “ se *si vuol* attribuire
 “ la libertà a un essere..... „ egli dice, e poco più sotto “ se
 “ *si vuol* ancora *salvare* la libertà, non rimane altra via
 “ che..... attribuire la libertà allo stesso essere, come cosa in
 “ sè „ (2), ma di qui, cioè dalla simultanea ammissione della
 necessità naturale pel mondo fenomenico e della libertà morale pel mondo dello spirito, nascono, in pratica, grandi difficoltà.

“ In ogni momento, per ciò che ha attinenza alla causalità
 “ naturale, io rimango sempre sotto la necessità di esser de-
 “ terminato ad agire mediante ciò che *non è in mio potere*,
 “ e la serie infinita *a parte priori* degli accadimenti, che io
 “ continuerei sempre soltanto secondo un ordine già prede-
 “ terminato, non comincerebbe mai da sè, sarebbe una catena
 “ naturale continua;..... „ (3).

Fra ciò che in ognuno di noi *non è più in suo potere*, E. Kant molto bene annovera anche “ le sue azioni passate
 “ ed il carattere di lui come fenomeno „ (4). Ma poi osserva
 che “ lo stesso soggetto, che d'altra parte è anche conscio
 “ di sè, *come di cosa in sè*, considera pure la propria esi-
 “ stenza, *in quanto essa non sta sotto le condizioni del*
 “ *tempo*, e se stesso solo come determinabile per mezzo di

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 94, 4.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 95, 10 e 19.

(3) *K. d. pr. V.*, pag. 95, 4.

(4) *K. d. pr. V.*, pag. 97, 32.

" leggi che esso si dà mediante la ragione stessa; e in questa
 " sua esistenza niente è per lui anteriore alla determinazione
 " della sua volontà, ma ogni azione e in genere ogni deter-
 " minazione variante secondo il senso interno della propria
 " esistenza, e la stessa intera serie della sua esistenza come
 " essere sensibile, è da riguardare nella coscienza della sua
 " esistenza intelligibile, come niente altro che come conse-
 " guenza, e non mai come motivo determinante della sua
 " causalità, quale noumeno „ (1).

Gli è a questo punto che E. Kant accenna alla Coscienza morale, nel senso stretto della parola, da noi non ancora usato sin qui. Dice che con quanto ha detto concordano perfettamente le sentenze di quella meravigliosa facoltà, che è in noi e che chiamiamo coscienza (98). Si può bene insistere a rappresentarsi una colpa come un errore non deliberato, ma l'avvocato che parla in noi non fa tacere l'accusatore e quand'anche possiamo spiegarci l'errore come la fatale conseguenza di un'abitudine contratta, non possiamo salvarci dalla interna disapprovazione.

Onde il pentimento anche per un'azione compiuta da molto tempo, ogni volta che vien ricordata (2): sentimento che

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 97, 32.

(2) Ecco, a questo proposito, quanto scriveva il venerato nostro Maestro, il poeta Arturo Graf:

Hai tu commesso una colpa?
 Ebbene, più mai più mai
 non te ne libererai.
 s'anco la morte ti spolpa.

Non giova che te ne increzca,
 non serve che te ne penta;
 se vecchio l'uomo diventa,
 la sua colpa è sempre fresca.

Tu vivi e peni. Talvolta,
 come una cosa passata,
 credi d'averla scordata.
 credi d'averla sepolta.

Ma no, ma no! D'improvviso
 (chi ti può dir come accada?)

sarebbe perfino assurdo, come da buon fatalista giudica il Priestley (1), se non fosse all'incontro del tutto legittimo, " perchè la ragione, quando si tratta della legge della nostra " esistenza intelligibile (morale), non riconosce nessuna differenza di tempo „ (2).

E. Kant ha parole di lode per la schiettezza e la coerenza del Priestley, mentre disapprova coloro che sostengono nel fatto il meccanismo della volontà e soltanto con le parole la libertà di essa: e pur vogliono che si creda che includono la libertà nel loro sistema sincretistico. E svolge a questo proposito nelle pagine seguenti (3) assai belle considerazioni psicologiche, le quali siamo dolenti di non poter riportare per intero, concludendo che " il solo concetto della libertà " ci permette di non uscire fuori di noi per trovar l'incon- " dizionato e l'intelligibile per il condizionato e il sensi- " bile „ (4).

all'angolo d'una strada
essa ti corre sul viso.

Essa all'orecchio ti grida
un nome, un giorno lontano,
e tu ricalcitrai invano
all'Erinni che ti sfida...

(1) Giovanni Priestley, fisico, chimico, teologo, filosofo, nato nel 1733 a Fieldhead presso Leeds, m. nel 1804.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 99, 2.

(3) *K. d. pr. V.*, pag. 99 a 106.

(4) *K. d. pr. V.*, pag. 105, 35.

LIBRO II.

Dialettica della Ragion pura pratica.

CAPITOLO I.

Di una dialettica della Ragion pura pratica in genere.

La ragion pura ha sempre la sua dialettica, sia nell'uso speculativo che nel pratico, perchè essa aspira all'assoluta totalità delle condizioni per un dato condizionato, e questa non si può trovare che nelle cose in sè. Ma poichè non si può mai trovare l'incondizionato, così dall'applicazione di quest'idea razionale della totalità, ecc. (cioè dell'incondizionato) ai fenomeni, come se essi fossero cose in sè, deriva un'illusione inevitabile; che si rivela mediante un contrasto, cioè un'antinomia della ragione: errore benefico, che ci fa scoprire la chiave per uscire dal labirinto; e ci rivela " un " ordine superiore e immutabile delle cose, nel quale già ora " noi siamo, e nel quale potremo ormai esser istruiti mediante " determinati precetti a continuare la nostra esistenza secondo " la determinazione suprema della ragione „ (1).

Anche la ragion pura pratica cerca per il " praticamente condizionato „ (che si fonda sulle inclinazioni e sul bisogno naturale) anche l'incondizionato, e la totalità incondizionata, col nome di sommo bene. Al qual proposito E. Kant svolge alcune interessanti considerazioni sulla scienza della saggezza, e sulla filosofia pratica (2).

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 107, 31.

(2) Cfr. J. BARNI. *Examen de la Critique de la Raison pratique*. Paris, Ladrangé, 1851, pag. 28.



“ La legge morale è l'unico motivo determinante della
 “ volontà pura (1). Siccome questa però è semplicemente for-
 “ male „ (cioè richiede soltanto la forma della massima, come
 universalmente legislativa), “ così essa astrae, come motivo
 “ determinante, da ogni materia, quindi da ogni oggetto, del
 “ volere. Onde il sommo bene può sempre essere l'intero
 “ oggetto di una ragion pura pratica, cioè di una volontà
 “ pura; non è tuttavia per questo da ritenere per il *motivo*
 “ *determinante* della stessa; e la legge morale dev'essere
 “ considerata soltanto come il motivo per farsi un oggetto
 “ di quella e della sua effettuazione o promozione „ (2). Poichè,
 spiega, come si è visto nell'Analitica, il far precedere col
 nome di bene un motivo determinante della volontà, implica
 un'eteronomia.

“ Ma si capisce da sè che, se nel concetto del sommo bene
 “ è già inclusa la legge morale, come condizione suprema,
 “ allora il sommo bene non sia soltanto *oggetto*, ma anche il
 “ suo concetto, e la rappresentazione della sua esistenza pos-
 “ sibile mediante la nostra ragion pratica sia in pari tempo
 “ il *motivo determinante* della volontà pura; perchè allora
 “ nel fatto la legge morale già inclusa in questo concetto e
 “ incorporata in esso, e nessun altro oggetto, determina la
 “ volontà, secondo il principio dell'autonomia „ (3). In queste
 parole, che sembrano contraddire le precedenti, noi troviamo
 espresso un pensiero in cui possiamo concordare pienamente.
 Infatti per noi, più volte l'ha potuto notare il lettore, legge
 pratica o morale o amor del bene sono una sola stessissima
 cosa; come ancora: legge morale e il dovere morale. Lo
 stesso autore soggiunge: “ Quest'ordine di concetti della
 “ determinazione della volontà non deve essere perduto di
 “ vista; perchè altrimenti ci si fraintende da noi stessi e
 “ crediamo di contraddirci, mentre tutto sta nell'armonia
 “ scambievole più perfetta „ (4).

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 109, 17.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 109, 18.

(3) *K. d. pr. V.*, pag. 109, 34.

(4) *K. d. pr. V.*, pag. 110, 4.

CAPITOLO II.

Della dialettica della Ragion pura nella determinazione del concetto del sommo bene.

Il concetto di sommo contiene un equivoco. Può significare supremo (*supremum*) o anche perfetto (*consumatum*). Se, come si è detto nell'Analitica, la virtù è il bene supremo, non è però il bene completo: richiede ancora l'aggiunta della felicità (1). Dopo aver posto giustamente una distinzione fra virtù e felicità, seguendo E. Kant una tendenza che gli è familiare, si sforza qui di trovare una certa unità delle nozioni distinte: e il principio unificatore è per l'appunto l'idea della totalità dell'oggetto della ragion pratica, ossia l'idea del sommo bene (2).

“ Virtù e felicità „ lo dice chiaramente “ costituiscono insieme in una persona il possesso del sommo bene; ma “ inoltre anche la felicità, distribuita esattamente in porzione della moralità (come valore della persona e suo “ merito di esser felice), costituiscono il sommo bene di un “ mondo possibile; questo significa il tutto, il bene compiuto, “ in cui però „ ed eccolo che ritorna sui suoi propri passi “ la virtù è sempre... il bene supremo... ecc. „ (3).

Su questo terreno delle relazioni tra la *virtù* e la *felicità*, gli riesce facile il criticare le antiche scuole. “ L'Epicureo “ diceva: l'esser consapevole delle proprie massime, che conducono alla felicità, è virtù; lo stoico: l'esser conscio della

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 110. DELBOS, pag. 471.

(2) DELBOS, pag. 470.

(3) *K. d. pr. V.*, pag. 110, 31.

“ propria virtù è felicità. Pel primo prudenza valeva come moralità; pel secondo... moralità soltanto era vera saggezza „ (1)... “ l’una [scuola] poneva il suo principio sul lato estetico, l’altra sul logico, quella nella coscienza del bisogno sensibile, l’altra nell’indipendenza della ragion pratica da tutti i motivi determinanti sensibili „... “ lo stoico sosteneva che la virtù è tutto il sommo bene, l’epicureo sosteneva che la felicità è tutto il sommo bene... „ (2).

Ma anche il concetto di felicità è equivoco.

Intanto qui non si tratta certo di felicità nel senso personale in cui ognuno, per solito, la intende. Abbiamo già visto, in più d’una occasione, che ognuno la intende a suo modo; onde non si potrebbe affatto fondare o insegnare l’arte di esser felici; perchè ciò che rappresenta la felicità per il maestro difficilmente la rappresenterebbe, anzi, per una fatale necessità di cose, mai non la rappresenterebbe per l’allievo. Tutto ciò che si potrebbe fare in questo campo sarebbe di indicare altrui le *condizioni* di quella che noi riteniamo felicità; ma se tali condizioni han da essere universali, devono consistere in una così armonica soddisfazione delle varie inclinazioni e necessità umane, basse ed alte, fisiche e morali, sensuali e spirituali, che se un insegnamento simile non coincide senz’altro con la disciplina morale e colla regola della virtù, è certo, avrebbe detto Monsignor Della Casa, “ cosa a virtù somigliante „.

La felicità, di cui si può parlare in Morale, è già una felicità “ sui generis „, è, piuttosto che felicità, *beatitudine*. Noi non neghiamo certo che l’uomo virtuoso sia anche felice; ma crediamo che la felicità la si ottenga quando meno la si cerca. Essa è, e dovrebbe essere invero, il naturale premio della virtù; ma bisogna ben guardarsi dallo esigere un tal premio, se no si cade in una eteronomia di nuovo genere. L’uomo veramente virtuoso non ha da agire che pel dovere, non per la felicità. In quanto poi all’esigenza di una proporzione tra la felicità e la moralità, questa deriva in parte da un concetto, di cui E. Kant non aveva, a rigor di termini,

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 111, 24.

(2) *K. d. pr. V.*, 112, 10.

vero bisogno nella sua dottrina, ma che pur voleva conciliarvi ad ogni modo, il concetto cioè di una giustizia assoluta, il concetto della somma bontà di Dio. Ma allora se troviamo il modo di conciliare in questa vita la moralità e la felicità, non ci sarebbe più bisogno di postulare l'immortalità.

Il fatto è che in morale il concetto della felicità vuol essere posto in seconda linea affatto; come del resto il concetto del piacere, di cui essa non è che la sintesi superiore.

Dunque la domanda " come è praticamente possibile il " sommo bene? rimane ancora sempre un problema insoluto " a dispetto di tutte le ricerche collettive fatte fin qui ". E conclude:

" È necessario *a priori* (moralmente) *produrre il sommo bene mediante la libertà della volontà*: dunque anche la " condizione della possibilità di esso deve poggiare unicamente su principii della conoscenza *a priori* " (1).

I. — *L'antinomia della ragion pratica.*

Qui E. Kant dà prova di tutta la sua sottigliezza: concepito un legame tra la virtù e la felicità, questo dev'essere o *analitico* o *sintetico*. " Dunque, o il desiderio della felicità " dev'essere la causa movente della massima della virtù, o " la massima della virtù dev'essere la causa efficiente della " felicità. Il primo [caso] è assolutamente impossibile, perchè... " le massime che pongono il motivo determinante della volontà nel desiderio della propria felicità, non sono affatto " morali... Ma il secondo è *anche* impossibile, perchè ogni " connessione pratica delle cause e degli effetti del mondo, " come conseguenza della determinazione della volontà, non " si regola secondo le intenzioni morali della volontà, ma " secondo la conoscenza delle leggi naturali e la facoltà fisica " di usarle ai propri fini e quindi non si può aspettare nel " mondo nessuna connessione necessaria e sufficiente pel " sommo bene della felicità colla virtù, per mezzo della più

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 112, 32 e 113, 9.

“ esatta osservanza della legge morale „ (1). Ora, siccome il promovimento del sommo bene, che contiene questa connessione, è un oggetto *necessario a priori* e... così l'impossibilità di questo promovimento deve anche dimostrare la falsità della legge... così anche questa dev'essere fantastica e ordinata a fini vani e immaginari, e quindi, in sè falsa.

II. — *Soluzione critica dell'antinomia della ragion pratica.*

E. Kant risolve, in sostanza, l'antinomia, dichiarando (114) che la prima delle due proposizioni, cioè che la ricerca della felicità produca un motivo d'intenzione virtuosa, è *falsa assolutamente*; mentre solo in modo condizionato, cioè solo in quanto vien considerata come la forma della causalità nel mondo sensibile, è falsa la seconda, che l'intenzione virtuosa produca necessariamente la felicità.

“ non è impossibile che la moralità della intenzione abbia, se non un'immediata, almeno una mediata (mediante un autore intelligibile della natura) (2), e invero necessaria connessione come causa, colla felicità... (3) „.

Dunque... il sommo bene è il fine necessario e supremo di una volontà moralmente determinata, un vero oggetto di essa.

Lasciamo da parte per un momento ogni concetto di antinomie più o meno necessarie. La connessione tra la virtù e la beatitudine, ossia la felicità morale, la sola specie di felicità che veramente sia con essa conciliabile, appare ben evidente, quando si pensi all'unità fondamentale della coscienza. Noi, per la necessità del ragionamento, siamo obbligati a distinguere la coscienza morale dalla religiosa, o dal-

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 113, 23.

(2) Ispirata, credo, a questo concetto fu una bella e limpida comunicazione del prof. G. VIDARI, al « Circolo di studi filosofici » di Torino, intitolata: *Fede religiosa e fede morale.*

(3) *K. d. pr. V.*, pag. 115, 2.

l'estetica o dalla coscienza logica. In morale deve *precedere* l'intenzione a ogni altra cosa: l'intenzione di fare il bene perchè *deve* esser fatto, indipendentemente da ogni premio attendibile o atteso. Ma la virtù è premio a sè stessa. Perchè soddisfatto così in noi stessi il *bisogno* del bene, non possiamo a meno di esserne beati. E una volta educato in noi questo sentimento morale (1), che ha radice nel bisogno, nell'interesse del bene, non è più possibile felicità di altro genere, quando venga leso quel senso o rimanga insoddisfatto quel bisogno.

Per noi adunque l'antinomia non esiste: chi vuol essere realmente, durevolmente felice — non può esserlo che colla virtù e nella virtù — il che vale a dire che ci può essere una felicità nell'eroico sacrificio, nel martirio medesimo. E questa considerazione per di più risponde alla natura psicologica dell'uomo e ai dati della storia.

*
* *

Ma E. Kant rimprovera al sistema di Epicuro, ch'egli del resto mostra di intendere con finezza, di *supporre* l'intenzione virtuosa nelle persone, per le quali egli voleva prima dare il movente alla virtù (p. 115), mentre la questione è di sapere come diventa anzitutto possibile una tale intenzione. Per far l'uomo virtuoso " e quindi prima ancora che egli apprezzi " così altamente il valore della sua esistenza, gli si può raccomandare il riposo dell'anima, che scaturirà dalla coscienza " di una rettitudine, per cui egli pure non ha alcun pensiero? „ (2).

Ma, prescindendo dal fatto che l'intenzione morale è un dato positivo, che l'uomo cerca naturalmente la pace dell'anima, e che intuisce immediatamente il rapporto fra la sua onestà e la tranquillità che ne deriva alla coscienza (per

(1) L'uomo onesto non può sentirsi felice se prima non è conscio della sua onestà (116, 5).

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 116, 17.

la qualcosa il sistema di Epicuro ha il suo fondamento nel vero); poteva credere E. Kant di averla creata nel suo sistema? Tuttavia noi accettiamo ben volentieri il suo pensiero, in quanto *supera* il sistema estetico di Epicuro.

“ L'intenzione morale „, egli scrive molto opportunamente, “ è di necessità legata con una coscienza della determinazione della volontà immediatamente per mezzo della legge „ (1), vale a dire è legata col funzionale bisogno di essere buoni, con l'intima immanente natura nostra morale. Sia pure la legge anche la formola kantiana, o un comando della Religione rivelata o una massima ritrovata con la nostra propria ragione e con la nostra propria esperienza (Non ammazzare, non rubare, non mentire, non tradire; sii giusto; sii compassionevole verso i miseri; dà da mangiare all'affamato, da bere all'assetato, da vestirsi a chi è nudo, un tetto a chi non l'ha), in tanto provoca in noi la intenzione morale, in quanto siamo capaci di volere una tal legge, di un atto amoroso di accettazione, che resta pur sempre un mistero. Era dunque alquanto ingiusto il rimproverare ad Epicuro il supporlo, senza spiegarlo; mentre nemmeno lui, E. Kant, lo può spiegare. Non resta che riconoscere che il bisogno o l'interesse morale è una necessità funzionale della nostra Psiche.

“ Ora la coscienza di una determinazione della facoltà di desiderare è sempre il fondamento di una compiacenza per un'azione, che è prodotta per mezzo di essa; ma questo piacere, questa compiacenza di sè stesso, non è il motivo determinante dell'azione: ma la determinazione della volontà immediatamente solo per mezzo della ragione, è il fondamento del sentimento del piacere e quella resta una determinazione pura pratica, non estetica, della facoltà di desiderare „ (2). E perchè la coscienza di una determinazione è un motivo di compiacenza? Perchè, direbbe la Teoria dei Bisogni, noi abbiamo il bisogno di volere, di determinarci: e quando, agendo, noi diamo soddisfazione a quel bisogno, cioè esercitiamo quella nostra facoltà, è naturale che ne pro-

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 116, 25.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 116, 27.

viamo un sentimento di piacere (1). E ciò ben comprende E. Kant stesso, che continua:

“ Ora, siccome questa determinazione produce internamente proprio lo stesso effetto di un impulso all'attività, come avrebbe fatto un sentimento della soddisfazione che si aspetta dall'azione desiderata „ (la cosa è proprio così) così noi riguardiamo facilmente ciò che noi stessi facciamo come qualcosa che sentiamo solo passivamente, e prendiamo il movente morale per impulso sensibile... „ (2).

Egli trova sublime esser determinati mercè una legge razionale e pura, ed anche l'illusione di ritenere il soggettivo di tale determinabilità come qualcosa di estetico ed effetto di un particolare sentimento sensibile (poichè, egli dice, un sentimento intellettuale sarebbe una contraddizione (3)) e crede bene coltivare questo sentimento, come utile alla causa della morale. Infine ritiene di aver trovato un nome a questo sentimento di piacere, *sui generis*, che accompagna l'azione morale, e lo chiama *contentezza di sè*.

A questo punto dobbiamo riferirci a quanto scrivevamo, poche pagine addietro, a proposito della necessità in cui si viene a trovare E. Kant di sdoppiare e distinguere l'ordinario procedimento psichico in genere dal procedimento specifico morale, mentre la legge psichica non è, in fondo, che una sola ed è sempre la stessa. Egli è persino indotto a trovare che la parola *contentezza* è altrove adoperata impropriamente, solo perchè Egli l'ha ipotecata nel senso particolare che le dà!

(1) « La idea dell'attività, del fare, del creare è per se stessa un'idea divina. Nell'atto l'uomo si sente libero, felice; nella passione oppresso e infelice. L'attività è sentimento positivo di sè; è positivo in generale nell'uomo tutto ciò che è accompagnato da gioia.... L'attività gioiosa trionfa di tutto; è quella che è in accordo con la nostra natura, che non risentiamo nè come limite, nè come costrizione. L'attività più felice è la produttiva: è piacevole, per es., leggere; ma creare cose degne d'esser lette è meglio ancora ».

FEUERBACH citato in MONDOLFO, *La filosofia del Feuerbach e le critiche di Marx*, in « Cultura filosofica », anno III, n. 2, p. 164.

(2) *K. d. pr. V.*, 116, 33.

(3) Cfr. con quanto scriveva, poche pagine addietro, sul sentimento del rispetto.

Noi riconosciamo che la compiacenza morale è un piacere *sui generis*, in quanto corrisponde a un bisogno speciale, e riferito a un fine singolare, di natura specifica ben definita e che perciò si distingue da ogni altro piacere, ma non possiamo misconoscere che è un piacere, e come tale è sinonimo di contentezza, di beatitudine o d'ogni altra parola che esprima, sotto questo o quell'aspetto preferito, in questo o quel grado voluto, sempre in fondo una cosa sola, cioè l'avvenuta soddisfazione di un bisogno. Che poi non possano esistere sentimenti spirituali, se non intellettuali, non possiamo comprendere; se vi sono bisogni spirituali, vi han da essere le soddisfazioni corrispondenti, e, quando la coscienza le avverta, il relativo sentimento di *piacere*.

“ La contentezza estetica (impropriamente così chiamata) “ *che riposa sull'appagamento delle inclinazioni*, per quanto “ raffinate queste possano essere immaginate, non può mai “ essere adeguata a ciò, che se ne pensa. Poichè le inclinazioni “ cambiano, crescono col favore che si lascia loro, e lasciano “ sempre dietro un vuoto ancor maggiore di quello che si “ era pensato di colmare. Per ciò sono sempre gravose per “ un essere razionale... e se esso non riesce subito a deporle lo “ costringono a desiderare di esserne sgravato. Anche un'in- “ clinazione a ciò che è conforme al dovere (per es. alla be- “ neficenza) può invero facilitare molto l'efficacia delle mas- “ sime morali, ma non produrne alcuna L'inclinazione è “ cieca e servile, può essere benigna o no... Questo stesso “ sentimento della compassione e della simpatia cordiale e “ tenera... è gravoso per le stesse persone ben pensanti „ (1).

Qui evidentemente egli esagera il suo razionalismo e il suo rigorismo. In realtà, se è in noi il bisogno morale, come esso può prendere le forme elevate della Ragione, può anche rivelarsi nelle inferiori del sentimento, diremmo quasi, dell'istinto morale, cioè nelle disposizioni buone dello spirito, di cui è da tenere gran conto, in pratica: ben al contrario di quanto Egli non faccia! Una inclinazione alla simpatia, all'amore, alla bontà, alla beneficenza è cosa ben preziosa e da coltivare. Il sentimento sano e buono — da non confondersi

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 118, 1.

col morboso sentimentalismo — è cosa tutt'altro che trascurabile.

Con tutto ciò, siamo ben d'accordo con lui quando conclude, che: “ i principii della ricerca della felicità non possono produrre la moralità ”.

III. — *Del primato della ragion pura pratica nella sua unione colla speculativa.*

Con questo capitolo E. Kant viene nel nostro concetto della subordinazione reciproca di interessi (o bisogni) gli uni agli altri, e di tutti al supremo interesse morale; nel che sta il suo primato (119). “ L'interesse [della ragione] nel suo uso “ speculativo consiste nella conoscenza dell'oggetto sino ai “ più alti principii *a priori* (120); quello dell'uso pratico nella “ determinazione della *volontà*, rispetto al fine ultimo e “ completo ” (1).

E dopo avere svolto alcune considerazioni assai belle, conclude:

“ ... ogni interesse, infine, è pratico, e quello della ragione “ speculativa stessa è unicamente condizionato e completo “ solo nell'uso pratico ” (2).

Su codesta questione del primato morale ci sarebbe molto da dire. A noi è parso (3) che spettasse il primato all'interesse religioso. Ecco in breve il nostro ragionamento:

Il bisogno di conoscere genera il sapere inferiore e superiore (e cioè la storia, la scienza e la filosofia).

Il bisogno di sentire genera la ricerca del piacere in ogni sorta di giuochi, di divertimenti, di godimenti sino alla ricerca del piacere estetico superiore e dell'arte bella.

Il bisogno di volere e di agire genera da una parte la tecnica varia (frutto del sapere molteplice) e dall'altra *il diritto e la morale*, come freni prima, come regole poi dell'azione o della condotta perfetta.

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 120, 1.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 121, 29.

(3) Cfr. C. TRIVERO, *La teoria dei bisogni*, Torino, Bocca, 1900, pag. 54.

Ma da tutti questi tre campi di osservazione e di studio siam tratti verso un Assoluto ignoto, che prende, a volta a volta, i nomi di Vero, di Bello, di Bene. Ora nella religione vengono in certo modo a fondersi in un solo i tre bisogni maggiori dello spirito umano: conoscere, sentire e volere: la coscienza religiosa perfetta suppone una profonda conoscenza filosofica, un altissimo amore, un'eccelsa ammirazione, e la pratica volontà di avvicinarsi quanto più è possibile alla fonte d'ogni giustizia, d'ogni bene. In questo senso, la religione viene ad avere un primato, anche se questa religione in altro non consista che in un sentimento che a volta a volta accompagna i nostri migliori sforzi nel campo del sapere, dell'arte e della morale.

IV. — *L'immortalità dell'anima come un postulato della ragion pura pratica.*

“ La perfezione, di cui non è capace nessun essere ragionevole del mondo sensibile, ... mentre tuttavia si pretende come praticamente necessaria, può soltanto essere trovata in un *progresso* che va *all'infinito*..... Ma questo progresso infinito è soltanto possibile colla presupposizione di un'esistenza continua *all'infinito*... dunque, ecc. „ (1).

Premesso che il problema della immortalità dell'anima resta e resterà forse sempre materia di *fede*, poichè noi non abbiamo in realtà alcun dato per affermarla o negarla, almeno coi criterii ordinarii della scienza propriamente detta; vediamo in che cosa il ragionamento di E. Kant risponda o non risponda al nostro sentimento. A noi pare prima di tutto che Egli dopo d'aver posto la parte migliore dell'uomo, cioè la sua esistenza come cosa in sè, fuori del tempo, ritorni alla schiavitù del tempo, immaginando necessario un progresso infinito, perchè l'anima nostra arrivi alla perfezione. E poi codesta perfezione assoluta non può esser propria di nessuna esistenza individuale; onde l'anima per raggiun-

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 122, 10.

gerla, dovrebbe ancora perdere la sua personalità, determinata dalle condizioni interne ed esterne (del mondo sensibile); dovrebbe in una parola identificarsi in Dio.

Noi apparteniamo, secondo E. Kant, a due differenti mondi: al mondo fenomenico, in cui si svolge la nostra storica esistenza, e al mondo della libertà, in cui siamo cose in sè, cioè essenze. Si potrebbe pensare che ognuno ha in sè tutta la possibilità di perfezione, e che a svolgerla tanto può servire una vita di pochi lustri come l'intera eternità; in quanto che il proprio perfezionamento dipende da una interna libera decisione, propria del nostro spirito, che non ha che fare col tempo. Questo spiegherebbe l'improvviso rinnovarsi di una esistenza, di cui la storia ci dà esempi; come l'ostinata perversità o la nativa bontà di cui danno prova certi caratteri (1). Lo spirito può sciogliersi dai lacci del tempo, abbracciare la verità, quando che sia che gli si affacci, compiere il miracolo della rinnovazione; come può reagire violentemente, costantemente ad ogni suggestione buona che gli venga dall'esterno, o, viceversa, tutte accoglierle benevolmente.

Ma questa coscienza che abbiamo di essere, non solo di esistere, di avere un valore che non si esaurisce nel mondo fenomenico, nel campo della storia, che vuol essere giudicato, lo sentiamo, con un criterio che non è affatto quello mondano; questo nostro sentire che la giusta sanzione della nostra condotta non è nè quella puramente naturale (delle conseguenze delle nostre azioni) nè quella del riflesso che queste possono avere nella opinione pubblica a nostro riguardo — perchè può darsi il caso che un perfetto impostore trionfi nel suo tempo e nella storia — non val forse a confermare la necessità del postulato kantiano?

V. — *L'esistenza di Dio, come un postulato della ragion pura pratica.*

A quest'altro, più arduo risultato, E. Kant arriva per via della possibilità del secondo elemento del sommo bene, cioè

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 99.

del concetto della *felicità*. Di cui dà la seguente nuova definizione:

“ La felicità è lo stato di un essere ragionevole nel mondo, a cui nell'intera sua esistenza *tutto va a seconda del suo desiderio e della sua volontà* „ (1).

Ora la legge morale comanda mediante motivi determinanti (sono di nuovo più d'uno), che devono essere affatto indipendenti dalla natura e dall'accordo di essi colla nostra facoltà di desiderare (avrebbe dovuto aggiungere: inferiore); ma l'essere razionale agente nel mondo non è tuttavia nello stesso tempo causa del mondo e della natura stessa. Dunque nella legge morale non vi è il minimo principio di una connessione necessaria fra la moralità e la felicità..... tuttavia, una tale connessione vien postulata come necessaria (perchè?);... dunque vien anche postulata l'esistenza di una causa di tutta la natura, differente dalla natura, la quale contenga il principio di questo accordo (p. 125). Questo è, in breve, il ragionamento di E. Kant.

La fede nell'ideale conduce alla fede in Dio. E qui non parla più di *forma*, ma di *materia*:

“ ...il sommo bene nel mondo è solo possibile in quanto viene accettata una causa suprema della natura, che ha una causalità conforme all'intenzione morale „ (2).

È in fondo il ragionamento del Mazzini. Se è vera la legge del progresso, vi ha una finalità nell'universo; ma questa finalità suppone un Intelletto supremo e un supremo Volere: cioè Dio: ossia l'effettuale realtà di un progresso morale.

“ Ora un essere, che è capace di azioni secondo la rappresentazione di leggi, è un'*intelligenza* (essere ragionevole), e la causalità di un tale essere secondo questa rappresentazione delle leggi è una *volontà*... Per conseguenza il postulato della possibilità del *sommo bene derivato* (del mondo

(1) Si potrebbe anche definire non la felicità ma un « temperamento felice », che è quello che in tutto il corso della vita, qualunque cosa gli accada, trova che tutto viene per il meglio. La felicità invidiata dal mondo spesso non è altro; tanto è vero che la *felicità altrui*, offerta a noi, s'anco ci fosse possibile accettarla, non ci garberebbe affatto.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 125, 14.

“ migliore) è nello stesso tempo il postulato della realtà di “ un *sommo bene originario*, cioè dell'esistenza di Dio „ (1).

Dice una necessità *legata come bisogno col dovere* quella di supporre la possibilità di questo sommo bene; ossia che è *moralmente necessario ammettere l'esistenza di Dio* (pagina 125).

Questa necessità è però soggettiva, cioè *un bisogno*, e non oggettiva (p. 125), cioè anche un dovere.

Il credere in Dio non è dunque un *dovere*, nè è un dovere di ammettere l'esistenza *come principio di ogni obbligo in genere*, poichè questo principio si fonda soltanto sull'autonomia della ragione stessa (p. 126). Qui si potrebbe credere che E. Kant abbia soprattutto a cuore la originalità del suo sistema, e procuri di salvare il suo prediletto principio dell'*autonomia*: per cui la sua morale, *che ammette Dio, può nel medesimo tempo farne senza*.

A questo punto l'A. passa in rivista le dottrine epicurea e stoica, non che la dottrina cristiana: ma per quanto le sue osservazioni siano sempre molto attraenti, hanno qui un valore storico, che per ora non ci interessa.

“ La legge morale per sè non promette nessuna felicità; “ perchè questa, secondo i concetti di un ordine naturale in “ generale, non è necessariamente legata coll'osservanza della “ medesima „ (2).

La dottrina cristiana supplisce a questa mancanza (p. 128)... ma il benessere proporzionato alla santità dei costumi è rappresentato solo come raggiungibile in un'*eternità* (p. 129).

Ma come è possibile la *santità dei costumi* e il *benessere corrispondente*, ossia la felicità o sia pur solo la beatitudine senza una esistenza individuata e concreta, senza un *mondo* qualsiasi, senza la vita di relazione, senza *materia*? Una relativa santità di costumi e una corrispondente beatitudine son possibili quaggiù. A noi sembra in taluni momenti che non che la Morale, nemmeno la Religione, se ha da essere nobile e pura, ha da sognare alcuna soddisfazione della persona. Abbia o no la nostra vita un termine fisso, noi dob-

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 125, 16.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 128, 16.

biamo essere morali, e questa fede morale ci innalza nel rispetto di noi stessi, mentre ci umilia dinanzi alla maestà d'una legge, che accettiamo; abbia o no la nostra vita una meta di sublime beatitudine, se riconosciamo la nostra inferiorità, pur solo, dinanzi al Mistero immenso, in questo il nostro sentimento ha del religioso.

Interessanti sono le relazioni tra Morale e Religione, cui l'A. accenna con queste parole:

“ In tale modo, la legge morale per mezzo del concetto
 “ del sommo bene, come oggetto e scopo finale della ragion
 “ pura pratica, conduce *alla religione* cioè *alla conoscenza di*
 “ *tutti i doveri come comandamenti divini, non come san-*
 “ *zioni, cioè ordini arbitrarii e per sè stessi contingenti di una*
 “ *volontà estranea*, ma come leggi essenziali di ogni volontà
 “ libera per sè stessa, che però devono essere riguardati come
 “ comandamenti dell'essere supremo, perchè noi soltanto da
 “ una volontà moralmente perfetta (santa e buona) e in pari
 “ tempo anche onnipotente, possiamo sperare il sommo bene,
 “ che la legge morale fa a noi un dovere di mettere ad og-
 “ getto dei nostri sforzi, e quindi giungervi, mediante concor-
 “ danza con questa volontà „ (1).

“ Anche qui perciò tutto resta disinteressato e fondato sol-
 “ tanto sul dovere; senza che timore o speranza possano esser
 “ posti a fondamento come motivi, che, se diventano principii.
 “ annullano tutto il valore morale delle azioni „ (2).

La morale non ci insegna come dobbiamo farci felici, ma come farci degni della felicità. Egli crede però che solo quando la religione sopraggiunge, venga anche la speranza di partecipare (3) un giorno alla felicità nella misura in cui ce ne saremo mostrati degni: ma noi lo crediamo questo il concetto di una religione, che molto bene ha speculato sulla naturale aspirazione alla felicità. Neanche la religione ha da essere interessata: ciò non vuol dire che la religione non debba essere *amore, speranza e riconoscenza*. Anche qui la beatitudine è un premio, che tocca forse a chi non lo cerca.

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 129, 16.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 129, 27.

(3) Concetti svolti dal VIDARI in op. cit.

VI. — *Sui postulati della ragion pura pratica in genere.*

Sono: quelli dell'immortalità, della libertà e dell'esistenza di Dio (p. 132).

L'aspirazione al sommo bene:

1° conduce a un concetto per la cui soluzione la ragione speculativa non poteva far altro che *paralogismi* (cioè a quello dell'immortalità);

2° conduce al concetto, di cui la ragione speculativa non contiene se non un'*antinomia*;

3° dà al concetto *teologico* dell'essere primordiale un senso come principio supremo del sommo bene in un mondo intelligibile, mediante una legislazione morale onnipotente in quel mondo (p. 133).

Però " noi non conosciamo per mezzo di ciò [questi concetti] nè la natura della nostra anima, nè il mondo intelligibile, nè l'essere supremo „ (1).

VII. — *Come sia concepibile un'estensione della ragion pura al fine pratico senza perciò in pari tempo estendere la sua conoscenza come speculativa.*

" Per estendere *praticamente* una conoscenza pura, deve
 " esser dato *a priori* un fine, cioè uno scopo, come oggetto
 " (della volontà), che, indipendentemente da tutti i principii
 " teoretici, per mezzo d'un imperativo (categorico), determi-
 " nante immediatamente la volontà, vien rappresentato come
 " praticamente necessario; e ciò è qui il *sommo bene*. Ma
 " questo non è possibile senza tre concetti teoretici... cioè:
 " libertà, immortalità e Dio (2) ... Le tre idee suddette...
 " sono pensieri (trascendenti) in cui non è niente d'impossi-
 " bile... „ (3).

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 133, 27.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 134, 8.

(3) *K. d. pr. V.*, pag. 135, 2.

Quanto cammino abbiamo fatto da quando in sul principio della Fondazione, E. Kant tentava di definire la buona volontà senza averci ancora mai parlato del bene in genere! Si direbbe addirittura di trovarsi di fronte a un altro Kant! Il fatto è che a poco a poco gli sono apparsi altri concetti: quello del fine, dello scopo, dell'interesse, della contentezza morale, del sommo bene, della perfezione, dell'immortalità, di Dio! Se egli dal concetto del bene fosse risalito a quello di bisogno e quindi a quello di fine, avrebbe pur dovuto, nella serie interminabile dei fini, arrivare a un *fine ultimo*, che non gli poteva venir dato dall'esperienza, ove tutto è condizionato. Quale adunque un tal fine? *Dio*? ma una soluzione troppo semplicista di codesto problema l'avrebbe fatto cadere nel misticismo ch'egli condanna. *L'umanità*? come pare affermi lo stesso Kant, quando, in qualche luogo, parla dell'uomo come *fine in sé*? Ma allora che ce ne facciamo di Dio, dell'immortalità, del mondo intelligibile? Non regge che il rispetto alla legge puramente formale? ma quando si dimentichi il senso che E. Kant dà alla forma di attività formatrice, unificatrice, e si prenda la forma nel senso in cui lo stesso Kant la intende alle volte, si rischia di cadere in un vuoto formalismo. L'interesse morale? ma allora ci si spalanca sotto i piedi l'abisso del sentimentalismo, o del sensismo, che E. Kant vuole superato!

Vero è che un lettore, mediocrementemente attento o malevolo, avrebbe, a un certo punto, la tentazione di domandarsi: Quale di questi, o degli altri ancora che si possono raccogliere per via, è il principio kantiano? Infatti, a prima giunta, ecco in che modo si può presentare, in riassunto, il procedimento di lui:

Dapprima, scarta il concetto del bene e parla molto della legge, senza mai determinarne il concetto, uscendo fuori a un tratto con la sua famosa formola, che non si sa donde mai sia ricavata e che cosa stia a fare nel suo sistema; e poi, lasciato in disparte il concetto di legge, si ingolfa nella questione del sommo bene, che lo conduce all'immortalità e a Dio.

La sua opera, che è un continuo ritornare sugli stessi concetti, può sembrare un ruminare vano: qualche felice distinzione, come quella tra la legge e la massima, o tra la volontà

buona e la inferiore facoltà di desiderare; moltissime osservazioni particolari acute, acutissime anzi; ma in lui, così forte nell'analisi, può sembrare che manchi una visione sintetica del problema.

Per contro, la visione sintetica del problema non manca; bisogna, sì, rintracciarla attraverso alle ripetizioni, e talora ai pentimenti, alle mille difficoltà dell'opera.

Gli elementi della sua dottrina, in sostanza, sono:

1° il concetto metafisico — fondamentale — della forma; e quello della legge formale. Ma questo concetto però non è discusso, non è criticato;

2° il concetto di una natura razionale. In fin dei conti, le leggi che un essere razionale si impone, come massime universali delle azioni, sono e devono essere conformi alle leggi della natura. Ed ecco un altro concetto che voleva essere discusso e criticato;

3° la distinzione tra l'*a priori* e l'empirico, tra il mondo fenomenico e il mondo intelligibile; di due volontà (o facoltà di desiderare), e conseguentemente di due ragioni; di due, anzi, di tre motivi (soggettivo, oggettivo, formale), di due sorta di interessi (il comune e il morale); di due sorta di felicità (la comune e la contentezza morale), ecc.....;

4° il concetto di un oggetto della volontà, cioè di un fine, anzi di un regno di fini; ed ecco, implicitamente, ammesso quel sistema delle inclinazioni e dei bisogni, dapprima scartato, coi corrispondenti concetti della soddisfazione, del piacere, del desiderio, dell'interesse, del bene e della felicità. A questo implicito argomento sono ispirate — benchè E. Kant non ne parli mai *ex professo* — molte belle considerazioni, e le parole che più spesso ricorrono nelle sue opere etiche sono, per l'appunto, quelle di bisogno, soddisfazione, interesse... (1);

5° il concetto di un ordine sovrasensibile, del regno della libertà, con le idee del sommo bene, dell'immortalità, di Dio.

(1) Anche il CROCE (op. cit.) rimprovera al Kant di non avere bene analizzato i concetti di piacere, di felicità, di utile. Veggansi in lui le pagine 282 e seguenti.

Il sistema che egli compose con così disparati elementi, gli uni nuovi, gli altri tolti alla tradizione, si può riepilogare in queste poche parole: Fondandosi sul concetto metafisico della Forma, ci rivolge ad una realtà superiore a quella della vita sensibile, e ci fa colla libertà realmente partecipi di un mondo intelligibile (1). Ma in più d'un punto, l'opera sua, lungi dall'essere critica, è perfettamente dogmatica, nonostante l'apparenza spinoziana dei primi teoremi, problemi, scogli, dimostrazioni.

VIII. — *Dell'assentimento che deriva da un bisogno della ragion pura* (p. 142).

“ Un bisogno della ragion pura pratica è fondato su un *dovere* di porre qualche cosa (il sommo bene) ad oggetto della mia volontà, per promuoverlo con tutte le mie forze..... „ (2).

“ L'uomo retto può ben dire: io *voglio* che vi sia un Dio; che la mia esistenza in questo mondo, anche fuori della unione naturale, sia ancora un'esistenza in un mondo puro dell'intelletto, e, finalmente anche, che la mia durata sia senza fine; io persisto in ciò e non mi lascio togliere questa fede; giacchè questo è l'unico caso, in cui il mio interesse, perchè io non ne posso trascurar niente, determina inevitabilmente il mio giudizio, senza aver riguardo alle sofisticherie, per quanto poco io sia in grado di rispondervi, o di contrapporne delle più speciose „ (3).

In nota l'A. si difende da una censura del *Wizenman* che gli aveva contestato il diritto di concludere da un bisogno alla realtà oggettiva dell'oggetto di esso, coll'osservare che questo suo non è un bisogno fondato sull'inclinazione, ma

(1) « ... bisogna guardarsi dall'attribuirgli una precisa e particolare concezione di concetti e di problemi, che non era nell'indole del (suo) pensiero ».

MARTINETTI, op. cit., pag. 9.

(2) *K. d. pr. V.*, pag. 142, 18.

(3) *K. d. pr. V.*, pag. 143, 24.

un bisogno razionale, che deriva dalla legge morale, ecc... Nel dibattito, non possiamo che accostarci ad E. Kant. Certo il bisogno morale è universale, eterno, primigenio, anteriore a tutte le legislazioni, come anteriore a tutte le forme d'arte è per l'appunto il bisogno estetico, come anteriore a tutte le scienze il bisogno di sapere. La esistenza, la persistenza, l'insistenza di tali bisogni non devono proprio servire a nulla? come lo stimolo suppone un'eccitazione, che ha le sue radici nell'organismo medesimo, oppure anche in cause estranee all'organismo, così questo bisogno prepotente non rappresenta di per sè uno sforzo, un impulso, un'aspirazione verso qualche cosa? Noi non possiamo certo sapere di che natura sia propriamente, positivamente, questo *qualche cosa*; ma l'aspirazione medesima non è un fatto significativo, non è sufficiente fondamento all'idealismo?

Questa fede dunque " non è comandata ad accettare quella " esistenza e inoltre porla come fondamento all'uso della ragione, ma è scaturita dal senso morale come libera determinazione del nostro giudizio, sottoposta al fine morale " (comandato) e inoltre ancora all'unisono colla necessità teoretica della ragione „ (1).

IX. — *Della proporzione della determinazione pratica dell'uomo saggiamente misurata alla sua facoltà di conoscere.*

Questo breve capitolo contiene alcune pagine d'una importanza immensa, di gran lunga superiore, secondo noi, alle precedenti. Si tratta di un pensiero che più volte si è affacciato all'autore di queste linee e che egli anche espresse qualche volta nei suoi scritti antecedenti.

In realtà, noi abbiamo il bisogno e l'aspirazione del bene, senza che possiamo, colle facoltà teoretiche forniteci dalla natura, sapere molto chiaramente che cosa sia il Bene.

Supposto ora, dice il Kant, che la natura fosse stata in

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 146, 6.

questo meno matrigna con noi e ci avesse dato quella perpicacia o quei lumi che vorremmo ben possedere, o nel cui possesso alcuni *credono* affatto di trovarsi realmente, quale ne sarebbe la conseguenza? (pp. 146, 147).

“ Salvo che in pari tempo non fosse mutata l'intera nostra natura, *le inclinazioni* che tuttavia hanno sempre la prima parola, reclamerebbero prima la loro soddisfazione, e „ (notisi il passaggio importantissimo) “ legate colla riflessione razionale, la più grande e durevole soddisfazione possibile col nome di felicità; la legge morale parlerebbe poi per contenerle nei loro convenienti confini, e anzi per sottoporle tutte insieme a un fine più alto e che non abbia rispetto a nessuna inclinazione..... „ (1).

Ecco espressa in poche parole la teoria etica dei bisogni. Le inclinazioni domandano soddisfazione. *Ma* la riflessione razionale, lungi dal cercare solo la felicità individuale, vuole, se mai, la felicità di tutti, ed estende a poco a poco per modo il concetto di *felicità* non solo dall'individuo alla classe, alla patria, all'umanità, ma ancora dall'oggi al domani, da una storica umanità piena di difetti ad una umanità astratta, ideale, così da far perdere alla parola felicità ogni concreto significato; crea perciò più che il sistema dell'eudemonismo, quello della morale. Onde non *poi*, ma *con* la riflessione razionale parla di già la legge morale, per contenere ed assoggettare precisamente tutte le inclinazioni e subordinarle tutte al fine morale, superiore ad ogni inclinazione. Questo non è solo quel che avverrebbe, se noi avessimo lumi superiori, ma è per lo appunto *ciò che avviene* in pratica.

Se peraltro non avesse più luogo “ la lotta che ora l'intenzione morale deve sostenere colle inclinazioni, nella quale, dopo alcune sconfitte, l'anima acquista però a poco a poco la forza morale „ (passo scultorio; in Kant, sono assai più belli i particolari che il generale disegno dell'opera, che potrebbe in questo paragonarsi a certe cattedrali di stile archi-acuto), allora “ *Dio* e l'*eternità*, nella loro formidabile *maestà*, ci starebbero incessantemente innanzi agli occhi... la trasgressione della legge sarebbe certo evitata... la maggior parte

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 146, 33 e 147.

“ delle azioni conformi alla legge avverrebbe per paura, solo poche per speranza, e nessuna affatto per dovere, ecc. „ (1).

Tutto, dice ancora il Nostro, gesticolerebbe bene, come nel teatro delle marionette, ma nelle figure non si troverebbe vita alcuna (p. 147). Ma non ci pare che il quadro di lui sia molto verace.

Quando anche la legge divina fosse veramente chiara ed esplicita, sì che non vi fosse luogo ad alcun dubbio sulla vera legge morale, e tutti la conoscessimo sempre e in ogni caso, potrebbe darsi che, non mutando l'umana natura, nulla fosse perciò mutato. Questa sola supposizione ci getta in una incertezza uguale a quella in noi prodotta dal famoso esempio del lussurioso e della falsa testimonianza! Ci sarebbe sempre quell'individuo o quel momento in cui ogni individuo sarebbe disposto a misconoscere la legge e a seguire l'inclinazione! e a un bene certo, assoluto, universale, oggettivo, altri preferirebbe forse ancora un bene incerto, relativo, particolare, soggettivo: a un bene *futuro* un bene *presente*; accetterebbe “ a cuor leggero „ la pena lontana nell'avvenire per godere subito del bene fugace!

Piuttosto, se noi fossimo in possesso di già dell'assoluta Verità, che vita potrebbe mai essere la nostra? La Vita stessa è un *Bisogno*; e abbiamo bisogno di viverla, mutandoci, progredendo, tentando all'infinito la soluzione, non trovabile mai: tale è la legge di Vita che il Caso incosciente o la Divina Coscienza ci ha dato. E non possiamo concepire la storia, il progresso, l'educazione del genere umano altrimenti.

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 147, s.

PARTE II.

Dottrina del metodo della Ragion pura pratica.

“ Per dottrina del metodo s'intende il modo, con cui si può procurare alle leggi della ragion pura pratica *adito* nello spirito umano, *influsso* sulle massime di esso, cioè fare anche *soggettivamente* pratica la ragione oggettivamente pratica „ (1).

È chiaro, ragiona E. Kant, che la rappresentazione immediata della legge e l'osservanza oggettivamente necessaria di essa come dovere, devono essere rappresentati come i veri moventi delle azioni; altrimenti si produrrebbe bensì quella che Egli chiama la legalità delle azioni, e, ancora aggiungeremo, *per caso*; ossia ciò che noi abbiamo detto la moralità oggettiva o di fatto; ma non già la *moralità delle intenzioni* ossia quella che noi abbiamo denominata moralità soggettiva, in un senso diverso peraltro dal valore in cui Egli impiega i termini correlativi di oggettivo e soggettivo (151).

Ma non deve sembrar così chiaro ad ognuno, osserva il Nostro, che *anche soggettivamente* quella rappresentazione della virtù pura possa *aver più forza* sullo spirito umano... che tutti gli allettamenti ingannevoli del piacere e tutte le minacce di dolore e di male (152).

Tuttavia, e sono ancora sue parole, la cosa è così, e se la natura umana non fosse costituita in tal modo, nulla produrrebbe mai la moralità dell'intenzione (ibid.). Si troverebbe la

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 151, 8.

lettera della legge, non lo *spirito*. E poichè, nonostante tutti gli sforzi, non ci possiamo liberare mai interamente della ragione (leggi: della coscienza morale), appariremmo a noi stessi indegni, abbietti, per quanto tentassimo di scusarci supponendo che la legge naturale o divina si regolerebbe solo secondo ciò che si fa senza curarsi dei motivi per cui lo si fa.

Ammette e riconosce anche Egli che, per far entrare uno spirito ancora rozzo, oppure inselvaticito, nella *carreggiata del moralmente buono* (notisi che è costretto, necessariamente, ad applicare all'aggettivo generico l'avverbio specifico), occorrono alcune istruzioni preparatorie per attirarlo mediante il suo vantaggio o spaventarlo mediante il suo danno. Ma, appena queste *dande* hanno prodotto il loro effetto, subito dev'essere presentato all'anima il motivo determinante morale, il quale non solo per il fatto di essere l'unico, che fonda un carattere (un modo pratico e coerente di pensare, secondo massime immutabili; — noi aggiungeremo: e di agire, poichè evidentemente il pensare non basta), — ma anche perchè insegna all'uomo a sentire la propria dignità, dà allo spirito una forza, che esso medesimo non si aspettava, per distaccarsi da ogni affezione sensibile (p. 152).

Insomma *l'interesse puro morale è l'unico movente al bene* (152); cioè, in fondo, il bisogno del bene.

Osserva il Nostro: “ fra tutti i ragionamenti non ve ne è alcuno che ecciti di più l'assenso di persone che d'altre hanno presto a noia ogni ragionamento sottile, e produca una certa vivacità nella compagnia, come quello sul *valore morale* di questa o di quell'azione... „ (1). Tutti se ne interessano, egli dice, e nel giudicare allora sono *così precisi*, *così sofisticati*, *così sottili*, come invano si desidererebbe da loro per alcun oggetto della speculazione. Inoltre in questi giudizi si rivela il carattere delle persone stesse giudicanti (ibid.). Tutta questa pagina sulle discussioni attinenti al *valor morale* è piena di osservazioni psicologiche di un'acutezza tale, che basterebbe da sola a rendere glorioso un autore.

Gli pare che gli educatori possano ricavare un vantaggio dal provocare tra i giovani queste discussioni, ricercando le

(1) *K. d. pr.* V., pag. 153, 19.

biografie dei tempi antichi e moderni come “ documenti umani „; gli pare che così eserciterebbero il giudizio dei loro allievi a discernere il valore morale maggiore o minore di essi (155).

“ Ma „ soggiunge ironicamente “ se si domanda che cosa “ è propriamente la *pura moralità*, a cui, come a pietra di paragone, il valore morale di ogni azione si deve provare, “ io devo confessare che *solo i filosofi* possono rendere dubbiosa la soluzione di questa questione, giacchè nella comune “ ragione umana essa è, come la distinzione tra la mano “ destra e la sinistra, da lungo tempo decisa mediante l’uso “ abituale, non invero per mezzo di formole universali “ astratte „ (1) (oh davvero! gli uomini si ingannano nei generali; è il caso anche qui di richiamare il pensiero del nostro Machiavelli). Bisogna però notare che codesta acutezza nel discernere i motivi morali puri dai motivi larvatamente interessati, la spiega e la dimostra ognuno, specialmente nel giudicare *gli altri*; e non tanto per un alto criterio di morale, nè sempre per un maligno gusto furbesco, quanto ancora per una inconsapevole sincerità, per cui, giudicando gli altri da sè stesso, ognuno si mostra scettico nel credere alla buona intenzione e pronto sempre a immaginare dei fini riposti e reconditi. E poi — ironia per ironia — forsechè ognuno intende il valore dell’epiteto *puro* nel senso che Egli lo intendeva? La *purezza* delle intenzioni consiste, per lo più e per i più, nel *disinteresse*, nel distacco da motivi personali, da fini inconfessabili di ambizione, di lucro, di vantaggio qualsiasi; non già si intende pura la morale *da elementi empirici*: che sa il volgo di ragione impura e di ragione pura? e l’abbiamo dimostrato testè, osservando che quel suo giudizio stesso non è *puro*.

Ma questa volta E. Kant ci vuol mostrare il carattere distintivo della virtù pura in un esempio (pag. 155):

Si racconti la storia di un uomo retto (anche lui ha bisogno della *premessa morale*: il suo imperativo vale dunque ben poco, se non cade in un animo di già buono e moralmente disposto!) “ che si vuol indurre ad associarsi ai calunniatori

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 155, 12.

“ di una persona innocente e inoltre impotente (come Anna
 “ Bolena sotto l'accusa di Enrico VIII d'Inghilterra). ... Si co-
 “ mincia colla minaccia del danno. Vi sono tra questi calun-
 “ niatori i suoi migliori amici, i quali ora gli rifiutano la loro
 “ amicizia; parenti prossimi, che lui (privo di sostanze) mi-
 “ nacciano di deseredare; potenti che possono perseguitarlo
 “ e danneggiarlo in ogni luogo e condizione; un Sovrano, che
 “ lo minaccia della perdita della libertà, anzi della vita stessa.
 “ Ma, perchè la misura della sofferenza sia colma, per fare
 “ anche sentire il dolore che solo un cuore moralmente buono
 “ può intimamente sentire, si può immaginare la sua famiglia,
 “ minacciata da estrema miseria e indigenza, *scongiurarlo*
 “ *ad accondiscendere*; lui stesso, per quanto onesto, pure non
 “ di organi del sentimento resistenti e insensibili alla com-
 “ passione come alla propria miseria, in un momento, in cui
 “ desidera di non aver mai vissuto il giorno che lo espose ad
 “ un dolore così ineffabile e tuttavia sempre fedele al suo
 “ proponimento di lealtà, senza tentennare e nemmeno du-
 “ bitare „ (1).

Analizziamo questo caso.

Perchè agisce così l'onest'uomo? Non già certo perchè
 conosca la regola “ Agisci in modo, ecc... „ — tra l'altro, se
 fosse contemporaneo di Anna Bolena, sarebbe venuto al mondo
prima della famosa formola kantiana — non già perchè
 sappia di proposizioni analitiche e sintetiche, di elementi em-
 pirici e di *a priori*, di *forma* e di *materia*, di leggi della
 ragion pura pratica, e via dicendo; nulla di tutto ciò. Egli
 sa che non bisogna mentire, che non bisogna dir falsa testi-
 monianza. Come lo sa? probabilmente, perchè lo ha imparato
 nella Bibbia. Ma mettiamo pure che una convinzione così
 radicata non sia soltanto il frutto di un'autorità esteriore,
 quella del prete o di Dio stesso (eteronomia!): egli lo sa,
 perchè la sua ragione glie lo dice: che cosa gli dice infatti
 la ragione? che *non bisogna mentire*. Ma perchè? la sua
 ragione, in questo, interpreta anche l'esperienza. (E si noti
 che un uomo moralmente esperto è tratto ad un maggiore
 rispetto per la legge, che uno sbarbatello qualsiasi, spesso

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 155, 23 e 156.

ribelle unicamente per ignoranza ed inesperienza; si noti ancora che l'esperienza, per l'azione che può avere sul sentimento e le reazioni che desta *dentro*, può rendere più evidenti, più *tenaci* i ricordi e gli insegnamenti del passato e *fortificare* la ragione). La sua ragione adunque gli spiega perchè non si deve mentire: prima perchè la verità è una gran bella cosa in sè stessa, e l'umanità ne ha un bisogno estremo. (Se è marito e padre, avrà sentito quanto gli è necessario che la moglie prima e i figli poi non gli mentiscano, non lo tradiscano). E poi, secondariamente, perchè la menzogna in questo caso, la testimonianza falsa, può recar danno a una persona innocente. Se di questa persona egli fosse, poniamo, segretamente innamorato, la sua astensione, oggettivamente sempre buona, in quanto eviterebbe il male di lei, sarebbe peraltro soggettivamente impura. Ma se della povera innocente egli sentisse solo pietà, una pietà, sia pure, più forte della compassione stessa che gli ispirano la moglie e i figli, si potrebbe proprio condannare come del tutto impuro questo interesse morale, questo amore del proprio simile, questo *amor del prossimo*, comandatogli anche dalla Religione? Ad ogni modo, il vero movente morale è, in questo caso, l'amore del Vero, la ripugnanza a dire la menzogna, indipendentemente dal danno che dal dirla o non dirla può derivare ad altre persone, indifferenti o care al soggetto operante. Si noti ancora una volta l'insistenza dell'esempio, sempre ispirato alla Verità.

Comunque, quello che importa non è, come si vede, donde venga la convinzione di quell'uomo: quello che conta si è, che, una volta persuaso della bontà di una causa, egli abbia la forza di *volere*, egli senta il *dovere* di agire in conformità colla sua legge; se la morale ha da essere attiva, *pratica*.

“ Eppure „ osserva il N. “ qui la virtù ha tanto valore, “ perchè costa tanto, non perchè rende qualche cosa „ (1). Egli ha ancora una volta ragione: il “ costo „ della virtù ne mette in evidenza il valore. L'esempio da lui faticosamente composto illustra il pregio della verità, che solo può giustificare il merito della sincerità. Egli vuole allontanata da noi

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 156, 20.

l'idea che sia pregevole la virtù, perchè rende, ed è utile. Ma, pur riconoscendo la nobiltà del suo pensiero, noi possiamo bene verificare che in pratica è utile anche la virtù, perchè conferma la legge, porgendone esemplari fecondi, che destano tra i buoni l'emulazione. Tuttavia, anche se la virtù non avesse codesta efficacia educativa, quand'anche essa dovesse rimanere senza effetto di sorta, non sarebbe perciò in nulla diminuito il suo inestimabile valore. E la virtù della veracità in tanto vale, in quanto ha valore oggettivo la Verità. Della verità noi abbiamo *bisogno*, come e più del pane; come e più dell'amore; come e più dell'onore; essa è il cibo delle menti e dei cuori; essa è per noi come l'oggetto necessario (ci spiegheremo col linguaggio kantiano stesso) di un bisogno supremo dello spirito, è come un raggio di Qualcosa di più alto, di altissimo anzi, la verità è divina. Quindi per la verità si può avere un Culto, che può arrivare al Martirio.

Ma la virtù della veracità avrà solo un pregio, se ci costa un sacrificio e tanto maggior pregio quanto più grandi sacrificii ci avrà costato? Non avrà dunque alcun valore la semplice, nativa sincerità del carattere? E. Kant pare prediligere i casi altamente drammatici, quando la virtù è in conflitto con ostacoli d'ogni specie; e non vorremo certo negare l'efficacia educativa di questi esempi, tuttavia un po' forzati, ben sapendo quanto ad eccitare la immaginazione dei giovani e a gettare talora nei loro cuori i più nobili germi valga l' "eroico"; ma è un genere pericoloso, dove è così facile cadere dal sublime nel ridicolo! Tuttavia vorremmo osservare che forse a preparare gli animi ai grandi sacrificii, conviene cominciare ad abitarli ai piccoli, quotidiani, con quell'opera educativa, paziente, diuturna che forse non può concordare col sistema kantiano (1): poichè saprà un giorno essere l'eroe, il martire della verità chi ha imparato a non mentire mai.

Il nostro filosofo poi predilige evidentemente gli esempi che si riferiscono al valore della Verità, valore teoretico e pratico, forse a lui più familiare. Essa è certamente uno dei

(1) Cfr. B. VARISCO, art. cit., pag. 263.

valori più facili a riconoscere. Ma non meno della Verità, può parer sacra la Bellezza, che anch'essa può contare i suoi eroi, i suoi combattimenti, le sue vittorie e le sue disfatte. L'interesse che ci ispirano le biografie degli artisti, o i romanzi autobiografici del genere, da "Cesare Mariani", di Roberto Sacchetti, a torto dimenticato, se dimenticato, a "Jean Christophe", di Romain Rolland, è dovuto appunto al conflitto morale che vi è descritto tra un ideale d'arte e la ostilità di cose e di uomini in mezzo a cui l'artista si dibatte. Ma un uguale interesse potrebbe ispirare la lotta per la giustizia, che dettò allo Zola il suo famoso "J'accuse", o che suggerì tante pagine eloquenti di Anatole France. E infine il principio per eccellenza della bontà, la legge, caritatevole fra le caritatevoli, del perdono non poteva suggerire al Kant esempi altrettanto drammatici e non meno commoventi? quello insuperabile del Cristo che muore in croce, perdonando?

Queste considerazioni nostre possono sembrare, in verità, un po' lontane dalla teoria dei bisogni, e non sono. Per noi i bisogni della verità, della bellezza, della giustizia, della bontà (carità) sono i bisogni supremi dello spirito, cui rispondono quindi i supremi valori. Saranno perciò disprezzabili i bisogni e i valori minori? Non v'è cosa, di cui si possa negare *a priori* l'importanza; ogni cosa può essere strumento al bene.

*
*
*

Ora ecco che d'un tratto il Kant qui pare del nostro avviso, e infatti non intende più l'epiteto *puro* nel senso di anti-empirico, ma nel senso nostro: "... se la legge dei costumi e l'immagine della santità e della virtù devono esercitare sopra tutto qualche influsso sulla nostra anima, possono solo esercitarlo in quanto, come moventi del cuore, — adesso vien fuori anche il cuore! era tempo del resto, perchè in tanta freddezza di razionalismo, a dire il vero, si sentiva la mancanza di un poco di affetto! — vengon poste pure, non mescolate da fini [rivolti] al proprio benessere... „ (1). Ma

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 156, 27.

già, la pagina dopo, preferisce “ la rappresentazione secca e severa „ del dovere. Purchè la secchezza non sia troppa! se no, credete pure, tutta la *metodica* se ne va!

Egli condanna il sentimento, nè ha torto, come principio morale. Il principio morale è uno solo: *il bene*. Ma se si volesse credere che la Ragione sia sempre, in sè e per sè, più morale del sentimento, ci sarebbe da ribellarsi. La Ragione — non la pura, s' intende, cioè quella che è già morale per definizione, non quella però che è soltanto *pura* perchè è *a priori*, ma quella che è *superiore* agli interessi immorali — la ragione ordinaria, dico, serve tanto al male come al bene, anzi le azioni immorali più maligne non son frutto soltanto di incontinenza sensuale e sentimentale, cioè delle passioni basse e men basse (Dante); ma sono precisamente quelle che sono ideate, architettate, colorite dalla furberia, dalla malizia ragionante!

Tra i sentimenti ve ne sono, all'incontro, di quelli molto propensi al bene, quantunque non sempre e non sicuramente: come ad es. quelli della pietà; del rispetto, dell'ossequio all'autorità, alla legge scritta nei codici o dettata nei cuori; dell'onore, dell'amore stesso che di per sè, come la più nobile esaltazione delle facoltà tutte dell'uomo, lo nobilita e lo innalza; cosicchè come l'amore può fare di chi non ha mai prima sentito in sè tal vocazione, un improvviso poeta, così può farne un improvviso eroe; ma l'equilibrio è purtroppo, in tale esaltazione, così difficile a mantenersi, che l'eroe può anche trasformarsi in delinquente. Così anche la pietà, che può ispirare un santo, può non produrre altro che un debole, un fiacco, un incapace, un essere anzi nocivo e pericoloso.

Tuttavia, il moralista non può trascurare la psicologia del sentimento.

Combatte anche, e a ragione, E. Kant, le lusinghe dell'amor proprio, che rendono talora il motivo determinante men puro (159). E fissa il metodo con queste parole:

“ *Anzitutto* si tratta soltanto di ridurre il giudizio secondo “ le leggi morali ad un'occupazione naturale (1), che accom-

(1) Perchè — si potrebbe domandare ad es. — la nostra scuola è così scarsamente o non è affatto educativa? Fra l'altro, per questo, perchè il così detto

“ pagni tanto le nostre proprie azioni libere, quanto l’osservazione delle altrui, e farne quasi un’abitudine ed acuirlo, mentre si domanda anzitutto se l’azione *sia conforme* oggettivamente alla *legge morale*, e a quale „ — ah dunque, non si tratta di quella tale unica formola, ma degli ordinari precetti morali, consacrati dall’esperienza, dalla ragione, dalla religione, dalla filosofia, dai codici medesimi positivi — “ e in ciò poi si distingue l’attenzione a quella legge, che somministra soltanto un fondamento all’obbligazione, da quella che è nel fatto obbligatoria, come per es. la legge di ciò che il *bisogno* degli uomini in opposizione a ciò che *il diritto* di essi da me richiede, ecc. „ (1). Il bisogno, che riconosciuto legalmente, diventa un diritto positivo, che può anche essere in opposizione alla legge morale, o in contrasto con essa; il bisogno, che anche non ammesso nelle leggi scritte, se solamente è riconosciuto dalla coscienza, diventa un diritto naturale, che vuole soddisfazione. La teoria dei bisogni, comunque la si voglia evitare, si impone: è forse essa una morale empirica, pragmatistica, utilitaria, interessata, egoistica, come ci fu detto? Tutt’altro: cominciate a lasciare i vostri libri, e le vostre parolone che non dicono nulla, e uscite all’aperto: aprite anche gli occhi della mente e dischiudete i fermagli del cuore: quanti *bisogni*, Dio mio! bisogni e diritti belli e buoni! bisogno di aria, di sole, di luce, di amore, di fede, di bontà, di giustizia, d’ogni cosa bisogno! E voi sopperite ai bisogni altrui. Dedicatevi con amore a qualcuno, alto o piccino, e studiatelo e fatelo per quanto è possibile contento e felice: dove è l’egoismo e l’amor proprio, in tutto ciò, se non ve lo volete mettere voi?

Ma torniamo al nostro Kant:

“ L’altro punto, su cui l’attenzione dev’essere diretta, è la

metodo storico dell’imparzialità e della — solo apparente — oggettività ci ha reso tutti pressochè freddi spettatori delle vicende umane, interessati solo come pure intelligenze allo svolgersi loro, nella loro causalità esteriore, facendo sì che il giudizio, appena ci veniva spontaneo sul labbro, fosse tosto larvato, velato, menomato; quasi avessimo — e l’avevamo davvero! — timidità di giudicare, poichè infatti ci mancavano per farlo i principii saldi e inconcussi.

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 159, 18.

“ questione: se l'azione sia avvenuta anche (soggettivamente)
 “ per amor della legge morale e quindi se abbia non solo
 “ l'esattezza morale, come fatto, ma anche il valore morale,
 “ come intenzione, secondo la sua massima „ (1).

È la solita distinzione fatta da lui e da noi già più volte.

Con questo lungo esercizio, dice E. Kant con molte altre belle parole, si viene ad amare anche la legge, si può fondare l'educazione morale. Ed eccolo accettare da ultimo anche il principio di Montaigne che aveva dapprima giustamente criticato, come principio supremo, ma che è naturale poi accettare nella Metodica. Così infatti l'uomo può, a poco a poco, educarsi ed educare alla libertà e al bene; ma senza questo atto di amore, senza questa devozione interiore per Ciò che ci appare buono, per Ciò che ci appare la legge, l'imperativo categorico ha ben poca efficacia.

Ecco quello che significa educare al bene; ma a codesta educazione, non giova anzitutto l'esame critico del concetto stesso, e, se si è trovato che il Concetto del bene è in relazione coi bisogni, non giova il considerare quanti e quali sono — infiniti — i bisogni umani? tanti che non ce li saremmo mai immaginati; tanti che il nostro orizzonte del bene ci si allarga sino a limiti non mai escogitati; tanti che il nostro concetto della virtù deve includere sempre nuove virtù; tanti, che non basta la vita di un uomo ad enumerarli, non che a recarvi soddisfazione, cosicchè la nostra umiltà aumenta, e aumenta in pari tempo il sentimento di compassione e di amore pei nostri simili così bisognevoli e infelici, e il rispetto nostro verso quelle tali grandi, misteriose Cose di cui, come della Verità, della Bellezza, della Giustizia, della Bontà, pure sentiamo un intenso, vivo, profondissimo, eterno e superbo bisogno, senza tuttavia poter mai dire con sicurezza che cosa siano, dove stiano, e che cosa propriamente rappresentino nel mondo?

Ecco perchè ci è parso che la teoria dei bisogni non fosse del tutto indegna di essere messa a raffronto con la dottrina, indubitatamente più pura, della Critica della Ragion pura.

(1) *K. d. pr. V.*, pag. 159, 31.

PARTE SECONDA

LA MORALE APPLICATA

Esame della " Dottrina della Virtù „.

I.

Dei fini-doveri.

In questa seconda parte della nostra trattazione, che sarà necessariamente più breve, studieremo "La dottrina della Virtù", che è la 2^a sezione della "Metafisica dei Costumi". La prima è la Dottrina del Diritto, che noi, sia per non allungare eccessivamente il lavoro presente, sia perchè ci vogliamo attenere più strettamente alla Morale, ci dispensiamo dall'esaminare.

Quest'opera kantiana su La Metafisica dei Costumi, che è veramente un'opera di Morale applicata, appartiene all'ultimo periodo della vita del sommo pensatore, quando E. Kant aveva già toccato i settantatre anni di età (1). E per gli uni rappresenta in qualche modo la senile decadenza del Pensatore, mentre per gli altri è sempre un'opera degnissima di meditazione e di studio e attesta ancora una volta la gagliardia di pensiero e l'austerità morale di quella mente sovrana (2).

Dopo di che, senza altri preamboli, noi entreremo subito nel cuore dell'argomento, pur tralasciando di occuparci della spiegazione che Egli ci dà del concetto di una dottrina della virtù, supponendo che il lettore intenda da sé di che si tratti.

(1) Prefazione di G. VIDARI alla Prima traduzione italiana de *La Metafisica dei Costumi*. Parte II. *La Dottrina della Virtù*. Pavia, Speroni, 1911. pag. I.

(2) *Ibidem*.

Ci fermeremo piuttosto su alcuni passi caratteristici, secondo il nostro solito metodo di commentatori, più che di espositori.

Arresta la nostra attenzione ad es. anzitutto il passo seguente:

“ siccome le inclinazioni della sensibilità persuadono a fini (come materia del libero arbitrio) „ — dunque c'è anche la libertà nella facoltà inferiore di desiderare, che può proporsi liberamente dei fini come la superiore, cioè la volontà; continua il noto dualismo che gli fu già rimproverato — “ fini, che possono essere contrari al dovere, la ragione legislativa non può resistere alla loro influenza che opponendo a sua volta un fine morale, che quindi deve essere dato *a priori* indipendentemente da ogni inclinazione. “ *Fine* è un oggetto del libero arbitrio (di un essere ragionevole) „ — ma ci sono evidentemente due ragioni, una al servizio della facoltà inferiore, l'altra, la Ragion pura, al servizio della volontà buona — “ la rappresentazione del quale determina la volontà a una certa azione che realizzi l'oggetto medesimo „ (1).

Ora — egli continua, e noi riassumeremo — io posso ben essere costretto da altri a compiere certe azioni..... ma non potrò mai essere costretto ad avere uno scopo (2), io solo posso proporre a me stesso quale fine qualche cosa. Ma se io sono obbligato a propormi per fine qualche cosa che rientri nel concetto della ragione pratica, e quindi a dare, come principio di determinazione della mia volontà, oltre ad un principio formale, anche un principio materiale, un fine che possa essere opposto a quello delle tendenze della sensibilità — noi diremmo un fine buono in sè, indipendentemente se opposto o concorde alle inclinazioni — allora si avrebbe il concetto di un fine che è in sè stesso un dovere.

(1) *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, vol. VI delle Opere, pag. 381. 4.

(2) Ciò è vero solo entro certi limiti e in un certo senso. Io posso bene innamorare altri di un fine, sì da indurlo, liberamente, a farlo suo. Se no, sarebbe impossibile, col sistema kantiano, conciliare l'Educazione. Cfr. VARISCO, *Rousseau e Kant*, in « Rivista Pedagogica ». Anno VI. Vol. I, Dic. 1912, fasc. 3, § 18, pag. 265.

Così, faticosamente, perviene E. Kant al concetto di un *fine morale*, e alla seguente nuova definizione dell'Etica:

“...l'etica si può anche definire il sistema dei fini della “ragione pura pratica”, che è quanto dire, in realtà, il sistema dei... bisogni, poichè i *fini* non sono che bisogni accolti dalla Ragione.

Lasciamo per ora il cap. II in cui ci dà la “spiegazione del concetto di un fine che è nello stesso tempo un dovere”, un passo del quale postilleremo in seguito, e fissiamo invece la nostra attenzione sul cap. III: “Del principio della concezione di un fine che è nello stesso tempo un dovere”.

Egli ci ripete la definizione del fine che abbiamo visto testè, ma aggiunge: “ogni azione ha un fine... così è un atto della libertà del soggetto che agisce, e non un effetto della natura... ma siccome quest'atto è un principio pratico, che non già prescrive i mezzi, ma il fine stesso (e le cui prescrizioni, per conseguenza, non sono relative, ma assolute), così esso è un imperativo categorico...” (1).

Ma poche pagine prima, E. Kant ha ammesso che le inclinazioni ci persuadono a *fini* che possono essere contrarii al dovere — eppure sono fini, atti del libero arbitrio (che egli voglia anche qui sdoppiare, distinguendo il *libero arbitrio* dalla *libertà*?) — e quindi non effetti della natura — suppongono dunque un principio, anche se amorale o immorale, una massima sia pure dell'amor proprio, dell'orgoglio, che ispira la ragione, sia pure quella impura, ma ragione (2) —

(1) *Met. Anf. d. Tug.*, pag. 385, 1.

(2) A questo proposito, mi torna in mente questo periodo del prof. B. VARISCO (*Rousseau e Kant*, in « Riv. Pedag. », dic. 1912, pag. 261):

Rousseau... « afferma che il sentimento è superiore alla ragione. Che anzi la ragione umana manca di una misura comune ben determinata; ci sono, fino a un certo segno, dei principii comuni e un'evidenza comune; ma inoltre ciascuno ha la sua ragione in proprio che lo determina, e nessuno può sottoporre a sindacato la ragione altrui ».

« Tutto ciò non è molto ragionevole; anzi è privo di significato », scrive il Varisco. « Ragione è il nome con cui si indicano precisamente l'evidenza comune, i principii comuni, e non altro... ».

Sì, ma il R. non intende parlare di *questa Ragione*. E del resto E. Kant stesso non distingue in fondo *due ragioni*, una pura e l'altra... impura?

e un principio che prescrive il *fine* e può benissimo non impacciarsi dei mezzi — e sarà perciò un imperativo categorico? E perchè l'altro solo lo dovrà essere? Quale differenza passa tra i due casi? noi non ne vediamo che una sola: nell'uno il fine è buono, nell'altro no.

D'accordo che vi deve essere un fine di questo genere — cioè un fine buono — e un imperativo (categorico o no) che vi corrisponda. Ma la questione, in pratica, è di sapere quali fini sono buoni; e questo neppure E. Kant con la sua dottrina non lo spiega.

“ Se non vi fossero dei fini di questa specie „ — (cioè dei fini buoni, cioè ancora per lui, dei fini in sè) — “ visto che “ non possono esservi delle azioni senza scopo, tutti i fini “ avrebbero sempre per la ragione pratica soltanto il valore “ di mezzi per raggiungere altri fini e un imperativo sarebbe “ impossibile; il che ruinerebbe ogni morale „ (1).

Ma perchè mai nel *male* altri non può proporsi che dei *mezzi*? Dato l'elenco dei fini - in - sè della morale, cioè dei fini - doveri, altri non può proporsi proprio il contrario? e questo contrario non sarebbe un fine - in - sè dell'immoralità? o a che cosa mai sarebbe mezzo? Abbiamo già altrove (in una nota a pag. 116) osservato che la Morale kantiana ci spiegherà il Bene, ma non ci spiega il Male. La Volontà buona fa il bene, contro e nonostante i suggerimenti delle inclinazioni: ed è responsabile, poichè è libera, del bene che fa — cioè, per meglio dire, ne ha il merito. Ma il demerito, cioè la responsabilità del male chi l'ha? Non esiste una Volontà cattiva?

Qui, come sempre, il difetto sta nell'aver separato nell'uomo la natura sensibile e la razionale; quasi che la prima dovrebbe essere, di per sè, e sempre cattiva, e la seconda, di per sè, e sempre la buona. Il male nel mondo non vien tutto dalle suggestioni della nostra natura sensibile, ma ben più

Quando lo stesso R. dice: « Se Dio non esiste, soltanto il malvagio *ragiona* » rivela chiaramente che cosa intenda qui per ragione. Essa è la facoltà di *ragionare*, e per conseguenza anche di *sragionare*. Quindi c'è una retta ragione e una ragione storta; una sana e una malsana; una buona e una cattiva.

(1) *Met. Anf. d. Tug.*, pag. 385, 14.

dalla nostra malizia intellettuale (1). Il male non è solo un prodotto della natura, un effetto di ciechi impulsi, ma è anche l'opera d'una Mente, d'una Volontà perversa, che ne fanno oggetto del libero arbitrio, l'opera dell'intelligenza e, in fine, della Ragione.

“ Non si tratta qui dunque „, dice E. Kant, “ degli scopi che l'uomo si propone secondo gli impulsi della sua natura “ sensibile „ — e, in generale, bisogna sottintendere, degli scopi che, sensibili o no, egli *non deve* perseguire — “ ma “ degli oggetti... che l'uomo *deve proporsi* come fini „ (2).

Questo è. Dalla tautologia non si esce, senza affrontare il problema, alla sua base, cioè, nella distinzione e classificazione dei bisogni, cioè dei fini — come abbiamo più volte detto.

-
- (1) Non ti rimembra di quelle parole
 Con le quai la tua Etica pertratta
 Le tre disposizion' che il ciel non vuole,
 Incontinenza, malizia e la matta
 Bestialitate? e come incontinenza
 Men Dio offende e men biasimo accatta?
 DANTE, *Inf.*, XI, 70-84.

- (2) *Met. Anf. d. Tug.*, pag. 385, 19.
-

II.

Della corrispondenza fra dovere e diritto.

E. Kant scrive:

“ Ad ogni dovere corrisponde un *diritto* considerato come un'autorizzazione, un potere (*facultas moralis generatim*), ma ad ogni dovere non corrisponde il diritto di un altro (*facultas iuridica*) in virtù del quale questi possa costringere qualcuno; questo compito è riservato specialmente ai doveri di diritto „ (1).

Anche noi riteniamo che ad ogni dovere corrisponda un diritto e viceversa. Ho io il diritto di vivere? Ebbene gli altri hanno il dovere di rispettare questo mio diritto, almeno finchè i due diritti non vengano in conflitto e non prevalga al mio diritto di vivere quello degli altri di non più rispettarlo, perchè da me indebitamente o debitamente assaliti, nella nova necessità di difendere il loro proprio diritto alla vita. Ed io stesso, poichè ne ho il diritto, ho il dovere di vivere e di accettare tutto che la vita mi impone. E, per converso, se io ho dei doveri verso gli altri e verso me stesso, si è perchè io riconosco in altri e in me medesimo, dei diritti — e non già, si noti, dei diritti giuridici, ma anche soltanto dei diritti morali, i quali, a vero dire, non importano nessuna costrizione giuridica, ma una pura e semplice obbligazione morale. Il passo citato vorrebbe essere adunque, per noi, così integrato:

(1) *Met. Anf. d. Tug.*, pag. 383, 5.

“ ... ad ogni dovere non corrisponde *sempre* il diritto di un
“ altro, *in virtù del quale questi possa costringere qualcuno*,
“ ma bensì corrisponde sempre un diritto che, riconosciuto
“ dalla coscienza, ci induce ad operare in modo da darvi sod-
“ disfazione „.

Ad ogni bisogno legittimo, adunque — che, riconosciuto, diventa un diritto morale prima ancora e indipendentemente dal diventare un diritto giuridico — risponde un dovere morale o giuridico. Ogni *dovere* suppone un diritto, cioè un bisogno legittimo, riconoscibile, ammissibile dalla Coscienza. Doveri e diritti possono trovarsi in due diverse persone o in una sola. Se ho il *dovere* di coltivarmi, si è perchè ne ho il *diritto*. Il diritto mio di cittadino suppone *i doveri* della cittadinanza.

III.

La perfezione propria e la felicità altrui.

(IV) Quali sono i fini che sono nello stesso tempo dei doveri?

Questi sono: la propria perfezione — la felicità altrui.

Non si può qui invertire il rapporto dei termini, vale a dire considerare come dei fini che sarebbero in sè dei doveri per la stessa persona, la *propria felicità* da una parte, e la *perfezione degli altri* dall'altra.

Questa volta questo reciso *non si può* di E. Kant significa: *io non voglio*; e perchè? perchè ne verrebbe scompigliato il sistema.

Anche qui la nostra dottrina è più larga. Possono essere dei doveri per noi la *nostra* e l'altrui *perfezione*, la nostra e l'altrui felicità.

Egli dice che “ quantunque la propria felicità sia uno scopo “ cui tendono tutti gli uomini (grazie all'inclinazione della “ loro natura), non si può, senza contraddizione, considerare “ questo fine come un dovere „ (1). Nel suo sistema, sì; ma vediamo se non siano qui da intendere le cose un poco diversamente. Gli uomini tendono alla felicità: è questo un giudizio diventato persino volgare, tanto è comune: ma che gli uomini tendano alla felicità, non vuol già dire che *la sappiano* sempre raggiungere; poichè la felicità non è una *somma*, come al Kant piace qualche volta di definirla (2),

(1) *Met. Anf. d. Tug.*, pag. 386, 1.

(2) *Gr. z. Met. d. Sitten*, pag. 394, 17.

ma bensì un' "armonia", di soddisfazioni, che suppone di già una guida nella condotta, guida che solo l'uomo razionale trova nella sua ragione, per il che la sua condotta diventa per ciò solo razionale e morale, e non più semplicemente naturale. L'uomo naturalmente, piuttosto che alla felicità, tende al piacere immediato, come l'animale. Solo dall'esperienza e dalla ragione imparerà a distinguere quali piaceri sono da ultimo scevri di dolore e quali siano perciò conciliabili con quello stato definitivo e duraturo di benessere che si trova nell'armonica soddisfazione dei bisogni legittimi o morali, la quale è consentita senza dolorosi rimbalzi e reazioni dolorose da nessuna parte.

Da un suo concetto, non critico, della felicità e dal suo concetto del dovere, proviene l'assoluto "non si può", kantiano. Ma il dovere non è sempre e necessariamente, di natura sua, in conflitto colle nostre inclinazioni e coi nostri bisogni, non è sempre una costrizione penosa. E la felicità non è sempre inconciliabile con la moralità, come egli stesso ha ammesso nella *Fondazione* e nella *Critica*.

Intanto perchè porre una simile opposizione tra la propria perfezione e la felicità altrui?

Questi concetti non scaturiscono dalla sua dottrina; ma sono dei dati ch'egli accetta ed accetta da altre superate dottrine, contro di cui anzi si è scagliato altra volta (1).

Con ragione egli stesso nota che la parola "perfezione", è esposta a parecchi malintesi. E sottilmente aggiunge: "Essa" indica talvolta un concetto che appartiene alla filosofia trascendentale, quello della *totalità* degli elementi diversi che "riuniti insieme costituiscono una cosa; ma esso può intendersi anche come appartenente alla *teleologia*, e allora si-

(1) Cfr. con quanto dice della Perfezione a pag. 443 della *Gr. z. Met. d. S.*:

« ... il concetto ontologico della perfezione..... per quanto vuoto, per quanto indeterminato, e in conseguenza per quanto inservibile esso sia allo scopo di scoprire nel campo sterminato della realtà possibile il massimo di ciò che ci conviene, e per quanto anche..... esso sia immancabilmente trascinato ad aggirarsi in un circolo vizioso, non potendo evitare di supporre tacitamente la moralità che deve spiegare.... » (il che è verissimo).

Così lo tratta e poi lo adotta. Proprio vero che..... chi disprezza ama!

“gnifica l'accordo delle proprietà di una cosa con *un fine* „ (1). Ma non pensa affatto di osservare semplicemente che “perfezione „, in sostanza, vuol dire “miglioramento „, e che il migliore ha per base positiva il *buono*, e il miglioramento il *bene*. Ed ecco che il concetto fondamentale della morale, il *bene*, ch'egli in tutta l'opera sua si è abilmente sforzato di evitare, gli si impone qui, suo malgrado. Ma se la perfezione è un bene, perchè lo dovremmo volere solo per noi e non anche per gli altri? Ma anche la felicità è un bene: e perchè volerla solo per gli altri e non un poco anche per noi? In realtà, la legge morale, cui egli ha negato ogni contenuto (Critica della R. p.), mentre ora qui si sforza per necessità di cose di dargliene uno, non ha altra espressione che questa: “*tu devi il bene!* „, e s'intende tutto ciò che in buona fede tu hai per scienza e per esperienza riconosciuto oggettivamente come un bene, od anche semplicemente e puramente tutto ciò che tu, in buona fede, credi, anche per sole ragioni soggettive, un bene. Quindi tu devi cercare di rendere felici gli altri, quando, ben s'intende, si tratti di felicità conciliabile coi fini della morale, e te stesso, medesimamente; devi perfezionare e coltivare le tue facoltà e le tue attitudini, nel nobile intento di renderti più capace del bene, ma nello stesso tempo nulla vieta che tu coltivi ed educi quelle altrui, nell'intento nobile del pari di rendere gli altri, se ciò ti riesce, anch'essi più capaci del bene.

In realtà, se il dovere dovesse sempre essere una coazione, non dovremmo circondare di amoroze cure la madre, o amare la moglie, semplicemente perchè il nostro dovere è qui in piena armonia con le nostre naturali inclinazioni. E soltanto perchè E. Kant prescrive “la perfezione mia e la felicità altrui „, io non dovrei contribuire, se posso, a cancellare qualcuno degli infiniti errori e pregiudizii che mi circondano, perchè non posso volere per un altro “una cosa che in realtà egli solo può fare „ (2). In fatto, ognuno, si capisce, deve volere da sè il perfezionamento proprio, ma è in pari tempo dovere di ognuno di fornirgliene i mezzi. Sono dunque con-

(1) *Met. Anf. d. Tug.*, pag. 386, 19.

(2) *Met. Anf. d. Tug.*, pag. 387-388.

dannabili tutte quelle moderne istituzioni (come librerie circolanti, scuole festive, ecc.) che non sono tanto destinate a favorire la felicità altrui (o almeno non una felicità come mostra di intenderla il Kant) quanto precisamente il miglioramento, l'elevazione altrui? E se poi è vero, come dice altrove egli stesso, che *rendere felice* non vuol dire *rendere morali*, è per lo meno segno che bisognava distinguere i vari sensi della parola felicità.

Infatti, sul concetto della *felicità* il Kant ritorna più volte e qui riferisce la distinzione che alcuni fanno tra felicità fisica e felicità morale. Ma avrebbe dovuto farne un'altra: tra felicità morale e felicità amorale o immorale. Giacchè una delle due: o la felicità è concepita come qualche cosa che si concilia col Bene, nel qual caso, perchè procurarla altrui e negarla a sè? oppure è concepita come qualcosa che non si concilia col Bene, e allora perchè cercarla, sia pur solo per gli altri?

La verità è che l'oggetto della morale non ha da essere duplice, ma unico: il bene tanto per sè quanto per gli altri.

*
*
*

In sostanza, E. Kant introduce in quest'opera (La dottrina della Virtù) alcuni elementi che non derivano dai principii precedenti nelle altre.

Quando, nel passo già citato (1), parla dell'accordo della proprietà di una cosa con un *fine*, accenna in realtà a quel rapporto di *convenienza* cui spesso allude nei suoi *Pensieri* il nostro Leopardi; e in forza del quale le cose, messe in rapporto di concordanza coi nostri bisogni (inclinazioni e tendenze, aspettative anche puramente mentali, desideri e voleri e scopi e fini), sono in grado di apparirci, a seconda della modalità della soddisfazione e dell'elemento che in essa a volta a volta ha maggior rilievo, esteticamente belle; logicamente connesse; economicamente utili; igienicamente van-

(1) *Met. Anf. d. Tug.*, pag. 386.

taggiose; politicamente, prudenzialmente, giuridicamente, e infine anche moralmente buone.

E una volta entrato in quest'ordine di idee, cioè in quello cui egli stesso ha accennato nella Fondazione e che ha denominato il regno dei fini, egli pure è costretto a comprendere che i fini si subordinano alla loro volta gli uni agli altri, come ad essi le cose, onde, oltre a servire da criterii a giudicare delle cose, servono anche a giudicare dei fini stessi; per la qual cosa, come rispetto ad un dato fine, vi sono cose buone e cattive, così ancora rispetto ad un fine specifico sono gli altri fini, che gli si possono subordinare, buoni o no, *legittimi* od *illegittimi*. Dice infatti: *del fine (legittimo)*; e più sotto: la felicità non è che il mezzo *legittimo*, ecc. (1).

E infine aggiunge (2):

“ ... Ma quell'*aspro merito*, che consiste nel procurare ad “ altri uomini (per esempio a sconosciuti e ingrati) il *loro* “ *vero bene...* „ (questa volta la sottolineatura è mia). Ed ecco qui il concetto del *bene* di cui in tutta l'Etica del Kant non si è voluto tener conto, se non in modo affatto secondario; e che un'altra volta si impone.

(1) *Met. Anf. d. Tug.*, pag. 388.

(2) *Met. Anf. d. Tug.*, pag. 391, 21,

IV.

Digressione sul concetto del Bene.

Ritorniamo per un momento ad un passo già citato:

“ Fra questi fini ve ne debbono essere alcuni, che sono nello stesso tempo (vale a dire secondo il loro concetto) dei doveri. Perchè, se non vi fossero dei fini di questa specie, visto che non possono esservi delle azioni senza scopo, tutti i fini avrebbero sempre per la ragione pratica soltanto il valore di mezzi per raggiungere altri fini, e un imperativo categorico sarebbe impossibile; il che minerebbe ogni morale „ (1).

Verissimo: ma sopra tutte la sua.

La dottrina che ci piace difendere, è ben più larga. Eccola, espressa in poche parole:

Noi sosteniamo addirittura che di *fini* che sono nello stesso tempo un dovere non ve n'ha che uno: il Bene, cioè il Fine per eccellenza, il Fine morale. Ma sosteniamo del pari che subordinatamente a quello, tutti gli altri fini possibili, tutti i bisogni, tutte le inclinazioni sono suscettibili di essere moralmente interpretati: onde tutte le azioni corrispondenti sono alla loro volta suscettibili d'una interpretazione morale.

Come in arte, unico è il supremo criterio estetico, ma, subordinatamente ad esso, anche la cosa in apparenza più comune è suscettibile di qualche bellezza — così avviene in

(1) *Met. Anf. d. Tug.*, pag. 385, 12.

morale: in un'azione apparentemente modesta, si può scoprire l'elemento morale. In arte, il supremo criterio è dato dall'intensità, dall'elevazione, dalla riflessione del piacere che proviene dall'armonica soddisfazione dei nostri bisogni e delle nostre aspettative; in morale, il supremo criterio è dato dall'estrema altezza del Fine, cui possono e devono tutti gli altri Fini essere subordinati: in arte, il Fine passa in seconda linea, resta la soddisfazione della Coscienza, che si traduce nella ammirazione, nel compiacimento, nell'emozione estetica; in morale, passa affatto in seconda linea ogni conseguenza o interesse legato al Fine, il *godimento* di qualsiasi bene, ossia ogni sorta di piacere o di felicità. L'importante in morale è il fatto di un fine che diventa un dovere; ma noi diciamo che subordinatamente al fine morale, ogni fine più modesto diventa un dovere; e non solo alcuni tassativamente determinati, ma tutti, cioè infiniti.

Il "luogo geometrico," (1) dei piaceri estetici coincide col luogo geometrico dei piaceri in genere, cioè delle soddisfazioni varie ai molteplici nostri bisogni: ad ognuna di esse, anche in apparenza la più volgare, ma pur che sia suscettibile di qualche riferimento spirituale, corrisponde (e lo si può dimostrare colla storia dell'arte alla mano) o può corrispondere (e lo si dimostra soltanto con un poco di immaginazione artistica, che manca per altro generalmente ai filosofi) una interpretazione artistica. Il pittore, lo scultore, il poeta elevano ogni cosa che toccano del lieve tocco dell'arte e possono così elevare, nobilitare, rappresentare artisticamente quasi ogni cosa, facendoci sentire, rendendo cioè estetiche, cose e soddisfazioni o prima ignorate o guardate anche con disprezzo. L'artista è uno scovritore di bellezze riposte; ma perchè queste bellezze, se per una parte hanno un fondamento che, per essere comune alla natura umana in genere, si potrebbe dire oggettivo, hanno per l'altra la principale loro radice nell'*animo* dell'artista, nella sua coscienza estetica squisita, vera creatrice di nuove interpretazioni.

Il "luogo geometrico," del bene morale coincide col "luogo

(1) Per la giustificazione di un tale modo di esprimersi vedasi il *Problema del bene*, già citato, pag. 116.

geometrico „ del bene in genere. Come l'artista raccoglie dalle soddisfazioni ai sensi, alle inclinazioni più o meno comuni la materia che farà estetica, attraverso alla trafila del disinteresse, della riflessione, ecc. (e qui cfr. *La Critica del Giudizio*) — così il moralista o semplicemente l'uomo morale raccoglie dalla comune materia di ciò che per altri — e per lo stesso Kant — non sarebbero che le ragioni dell'igiene, dell'abilità, della prudenza, della politica, del diritto, delle convenienze sociali, quello cui egli col suo divino tocco darà il *valore morale*. Altri schiaccia tra le dita un insetto indifferentemente, e la sua azione non è nè morale nè immorale; un padre in collera può battere il figliuolo senza pensarci più che tanto; un servo incuriosito può leggere una lettera dal padrone dimenticata sul tavolo; col raccomandarci a un potente per avere un posto che non ci spetta, possiamo ledere il diritto di colui al quale spetta per meriti riconosciuti. Se chi agisce non ha coscienza (cioè libertà) di ciò che va facendo, l'azione sua non è nè morale nè immorale; la sua azione porterà sempre come conseguenza una soddisfazione di un qualche bisogno, inclinazione, diritto, interesse, fine; oppure tutto il contrario: un danno, un male, una lesione, una ingiuria; ma questi sono i *mali* e i *beni* relativi, contingenti, comuni, che non sono ancora mali e beni morali. Ma quando schiacciando un insetto penso alla Vita che vuol essere rispettata e *so ch'io non devo* senza una ragione plausibile, per puro capriccio, venir meno a questo rispetto; quando il padre s'accorge che non ha diritto di percuotere il figlio solo per isfogo dell'ira, ma ha bensì il dovere di *punire* come un giudice, cioè da uomo giusto e razionale; quando il servo acquista coscienza di quello che fa, comunque, come di una cosa brutta, indiscreta, proibita, ecc., allora la Coscienza morale si desta e comincia la interpretazione e il carattere morale d'ogni nostro atto.

Diremo di più, poichè l'analogia continua: come ogni uomo ha un qualche senso d'arte (o generico o specificato in qualche particolare forma tecnica, superiore o inferiore, non conta) in virtù del quale soltanto è in grado almeno di sentire, di apprezzare, di gustare le bellezze dell'Arte propriamente detta, così ogni uomo ha tra le sue inclinazioni e i suoi sentimenti medesimi, tra le varie qualità della sua mente, qualche " pen-

chant „ per la morale, in nome del quale soltanto egli giudica, il più delle volte con una certa severità e giustizia, le azioni altrui (come osserva anche il Kant), e qualche rara volta agisce. Un moralista o meglio un uomo morale perfetto è, come già abbiamo notato in principio di questo lavoro, altrettanto raro quanto un vero e perfetto artista. Anzi, come abbondano gli artisti che si sono specializzati, a dir così, in questo o quel ramo dell'arte, gente che ha orecchio musicale, ma non capisce il disegno, ad es., o non sente la poesia, gente che ha un certo gusto dell'eleganza nel vestirsi, nell'addobbare un appartamento, ma non sa nemmeno in che consista l'eleganza di un periodo o la proprietà d'un epiteto; così abbondano le persone che non ruberebbero nemmeno un fiammifero, ma sedurrebbero bensì la moglie d'un amico, o viceversa sono delicatissimi in ogni altra cosa, ma non hanno la lodevole abitudine di restituire i libri che sono loro dati in prestito. Questo nostro è il mondo della imperfezione. Onde come il genio non va forse esente da qualche tace di follia, così l'uomo onesto non può mai dirsi onesto e onorabile in tutto.

La realtà è per noi sempre la stessa, ma è a volta a volta suscettibile d'una, diremo così, interpretazione igienica, prudentiale, abile, politica, economica, giuridica, pedagogica; e finalmente della triplice superiore interpretazione:

1. estetica;
2. intellettuale (storica, scientifica, filosofica);
3. morale;

e supremamente, dell'interpretazione religiosa.

Non è detto dunque che questo particolare fine specifico sia un fine-dovere, cioè un fine morale, cioè un fine per eccellenza; e quello no; anzi il fine per eccellenza lo ignoriamo perfettamente, ed è inutile che fingiamo di saperlo; il fine per eccellenza ossia il fine buono in sè, come l'assoluto, l'incondizionato, il Vero, il Bello supremi, ci sfugge continuamente; pure noi, per fondare una morale, abbiamo bisogno di crederci, di porlo; ma, come l'assoluto è nel relativo, l'incondizionato nel condizionato, il Bello anche in ciò che può parer brutto, il Vero anche in ciò che a prima giunta può sembrar falso, così il Buono in sè, il Bene assoluto e necessario è alla sua volta nel contingente e nel relativo, a patto solo che la

Coscienza pura, la Volontà buona, ve lo voglia in buona fede ricercare. In arte, il sublime scaturisce talvolta da un particolare; in morale, l'ispirazione più commovente si rivela nei casi più modesti.

Si comprende che in ogni tempo non è parso vero ai filosofi di evitare in qualche modo questo scoglio. Se non si indicavano le cose esteticamente belle, e le moralmente buone in sè, se non si distingueva la materia del bello comune o del bene volgare da quella del bene estetico o del bene morale (cfr. il GIOBERTI, nel passo citato), se all'incontro si facevano perfettamente coincidere le due sfere, in quanto a materia, anzi si confondeva nel tutto reale ogni materia del giudizio, ponendo tutta la differenza nella forma del giudizio medesimo, non si inaugurava la più matta confusione? Ma, a dispetto dei filosofi, la realtà è tal quale: le cose medesime sono belle, vere, buone a seconda del punto di veduta, tutte sono suscettibili di esser poste in relazione coi nostri bisogni, alti e bassi, con le nostre inclinazioni più e meno legittime, con le nostre aspettative e convenienze, i nostri interessi ordinari e superiori, con le nostre idee, coi nostri criteri: la Coscienza sola distingue, e crea le distinzioni: crea perciò i regni dell'igiene, della prudenza privata e pubblica, della difesa individuale e nazionale, dell'economia domestica e di stato; infine, del sapere, dell'arte, della morale, della religione.

Del dovere di amare.

In più luoghi della Critica e della Fondazione, ed ora anche qui (1), il Kant nega che si possa amare per dovere. E scrive infatti: " io non posso amare perchè *voglio*, ancor " meno perchè *debbo* (io non posso essere costretto all'amore); " un dovere di amare è dunque un non-senso „.

Il lettore per solito si lascia subito persuadere e convincere da simili affermazioni recise. Ma non ne sembra altrettanto convinto lo stesso Kant, che subito aggiunge: " La " benevolenza però (amor benevolentiae) può essere sotto- " messa quale fatto alla legge del dovere. Si dà sovente " (quantunque molto impropriamente) il nome di *amore* alla " benevolenza disinteressata che si può nutrire per gli uo- " mini..... „. Per lui è sempre *improprio* ciò che non gli fa comodo. In realtà, se la benevolenza non è amore, e l'amore benevolenza, non si sa che cosa sia.

Il resto è sottigliezza o sofisticheria.

È proprio vero adunque che tra l'amore e la volontà non ci sia e non ci possa essere alcuna relazione e quindi tra l'amore e il dovere?

Forse la distinzione che era qui da porre era quella tra l'amore fisico, l'amore naturale, avente origini inconsapevoli, profonde, misteriose, l'amore ineluttabile, irresistibile, forte

(1) *Met. Anf. d. Tug.*, pag. 401, 24.

come la morte, più forte d'ogni cosa, " amor che a nullo amato amar perdona „, e la benevolenza morale, l'affetto spirituale, avente le sue ragioni nelle varie forme della simpatia superiore: logica, estetica, etica, religiosa. Ma quanto è legittima codesta distinzione? Il fisico e il morale, il naturale e lo spirituale, il conscio e l'inconscio si confondono, si avvicendano per lo meno in tutti i fenomeni di amore e di benevolenza in generale. È certo opinione volgare che " al cuore non si comanda „, e tutta la letteratura mondiale può essere citata a dimostrare che nè l'odio di due famiglie (Romeo e Giulietta), nè i vincoli di parentela e le sacre leggi (Paolo e Francesca), sono sufficienti ad impedire che nasca tra due esseri un amore che è *fatale*, ecc., ecc. E certo il popolo bene si appone (vox populi vox Dei), quando intende dell'amore diventato passione, quando dai principii (1) sale alle conseguenze *tragiche*.

Ma è proprio egualmente vero che sulla nostra, diciam così, facoltà d'amare, mentre hanno influenza tante varie forze, come l'istinto, la bellezza, la compassione, la virtù dei contrasti, la potenza della simpatia, il caso, la coincidenza, ecc., non debbano avere alcuna efficacia la volontà e la legge?

Io dico che, sempre per l'unità fondamentale della nostra psiche, come vi sono amori materiati di inconsapevoli forze animali, così vi sono amori fatti di sostanza razionale. Nè son sempre i peggiori. Per la rispondenza intima tra le varie forme psichiche, tra la volontà e gli affetti, tra la mentalità e la tenerezza di cuore, non possono un *pensiero*, un *ragionamento*, un *riconoscimento di fatto* e un'esperienza generare un sentimento? Noi tutti amiamo i nostri genitori di un amore istintivo e naturale, ma l'amor filiale è suscettivo di educazione; e tutti infatti siamo stati educati fin dai primi anni ad amare, ad es., la nostra mamma, da lei, da quanti la circondavano, dalle idee correnti, dalla ragione. E questo amore si è mano a mano purificato in noi ed è diventato più razionale. Può darsi benissimo che a un certo punto della loro vita, madre e figlio si allontanino mentalmente, vengano a perdere, per una differenza grave di coltura e di convin-

(1) *Principiis obsta.....*, diceva Ovidio.

zioni, i motivi primi di simpatia e di accordo; ebbene, se il figlio ha il senso del dovere morale, se il figlio pensa con riconoscenza a tutto ciò che deve a sua madre, egli l'amerà lo stesso, l'amerà di più, l'amerà per dovere. Per solito, la mamma ci viene a mancare, giusto quando l'amor nostro purificato, pur senza diminuire d'intensità, anzi, quasi religiosamente sublimatosi, toccava queste vette, e ci resta, dopo la morte di lei, l'eterno rimpianto di non aver fatto abbastanza per dimostrarle l'amor nostro, per darle tutte le soddisfazioni dovute!

È tanto vero quello che si è scritto più sopra che, se l'amor filiale non è educato e coltivato, per colpa dell' "ambiente", familiare freddo e privo di amoroze suggestioni, o per colpa della indocilità, dell'amoralità, della irrazionalità del soggetto (il figlio), quest'amore può venir meno del tutto, sino alle più vergognose o più tragiche conseguenze.

Molta parte di ciò che s'è detto dell'amor filiale si può ripetere dell'amor paterno e materno, e perfino dell'amor coniugale. Un'educazione morale, fondata sul rispetto di ciò che è sacro come la legge, un'intima auto-educazione al dovere, un'abitudine di bontà, di benevolenza, di riconoscenza, di simpatia, di tenerezza favoriscono la maggior durata dell'amor coniugale, come vi giovano persino talora il rispetto esteriore delle forme, le buone maniere signorili, i riguardi; tanta è la rispondenza nell'animo nostro tra l'esterno e l'interno, tra la teorica e la pratica, tra l'intelletto e il cuore, tra la ragione e il sentimento, e viceversa.

Ma il Kant era costretto a dir così, perchè per lui il *dovere* è inconciliabile coll'*amore*: "ciò che si fa per forza, non può essere fatto per amore", (pag. 401).

Qui sta il punto. E perchè il dovere dev'essere sempre compiuto *per forza* e non *per amore*? O non sarebbe più bello che ognuno compisse il dover suo per amore, cioè con piacere? (1).

(1) « ... l'amour est avant tout le besoin d'autrui. Aimer, c'est ne pouvoir ni ne vouloir exister sans un autre que soi » (FEUERBACH); LÉVY, op. cit., pag. 178. In quanto l'amore è bisogno di un altro, è già una forza anti-egoistica, cioè sociale e morale.

Quanto è più dolce e umano l'insegnamento di Cristo che suona " Amore, amore „! Codesto geniale nordico Nostro ha sempre qualcosa del riformatore teutonico, del frigido rigorista....

Che cosa vuol dire un sistema! Il Nostro giunge a scrivere: " Beneficare è un dovere. Colui che vi si esercita sovente e " che riesce sempre nei suoi propositi benefici, *può finire* " *coll'amare realmente quegli al quale ha fatto del bene* „ (1). La sottolineatura è nostra. Noi correggeremmo: *deve cominciare coll'amare*. Quanto ci par più bello questo secondo modo anzichè il primo. Ecco infatti del primo la superba formola: " Tu mi hai servito di mezzo al mio proprio perfezionamento: io ti ho beneficato: tu mi sei necessario perchè io eserciti il mio dovere di beneficare il prossimo: tu sei l'oggetto del mio dovere: su di te ho esercitato il mio imperativo categorico; per te io ho attuato la legge; perciò ti voglio bene; ora mi è permesso anche d'amarti! „

S. Francesco all'incontro prima amava i lebbrosi e poi li curava, o li curava perchè li amava, e li amava, anche ripugnanti al senso, perchè li compativa, e vincendo l'istintiva ripugnanza esteriore, amava in essi l'animo loro, li amava per amor di Dio, cioè sia pure per dovere, ma per una legge d'amore.

In un altro ordine di idee: un educatore istruisce la gioventù per dovere, ma non ama la gioventù dal bel principio, solo giunge ad amarla dopo che l'ha educata. Un altro all'incontro ama i giovani d'istinto: per lui il dovere di educarli è un piacere: l'esercizio della sua professione lo fa felice, è come Cristo quando diceva: " Sinite pueros venire ad me „. Quale credete la più efficace? (2).

Ed E. Kant, ancora a pag. 402: " Quando si dice: Tu devi " amare il tuo prossimo come te stesso, questo non significa " già: tu devi amarlo immediatamente (dapprima) o per mezzo " di questo amore (dopo) beneficarlo, ma significa: *fa del* " *bene* al tuo prossimo, e questa beneficenza determinerà in

(1) *Met. Anf. d. Tug.*, pag. 402, 14.

(2) ARTURO GRAF diceva: « Bisogna amare quello che si insegna, amare quelli, a cui si insegna ».

“ te l'amore degli uomini (ti farai un'abitudine dell'inclinazione alla beneficenza in generale) „.

Come può scordare E. Kant che il precetto primo è veramente invece di *amare*, di aver cuore, pietà, compassione, di essere dolci e buoni, affettuosi e amorevoli verso il prossimo, di avere per esso della simpatia (1), di *sentire con esso!*

Ma il partito preso lo spinge tant'oltre lui, pel solito “ così loico „, da fargli esprimere qui un principio non mai precedentemente definito nè postulato: *far del bene* al prossimo. O ma che vuol mai dire? E che cos'è il bene? e in che relazione è con la ragion pratica, la legge universale, la forma e l'imperativo categorico? Io ho bisogno di sapere che cosa dovrò fare a tale scopo, e non il *modo come farlo*. Dare da mangiare agli affamati, da bere agli assetati? Ma ciò è un soddisfare i *loro bisogni*, ciò è trovare il bene in una materia reale, tangibile, palpabile, umana, mondana; altro che formalismo!

E credete voi che, a scovrire, a conoscere, a delicatamente soddisfare i bisogni del prossimo valga di più la legge, la fredda ragione, l'imperativo categorico, oppure infine l'amore? Non è l'amore che illumina qui la ragione?

Come egli ammette che si possa “ farsi un'abitudine della inclinazione alla beneficenza „, non è più facile ammettere che si possa farsi un'abitudine della simpatia e dell'amore?

(1) Rallegrarsi con chi si rallegra, piangere con chi piange. S. PAOLO, *Lettera ai Romani*, XII, 15.

Il principio aristotelico del giusto mezzo.

Nella Dottrina della Virtù (1) E. Kant condanna il tanto lodato principio di Aristotele (*in medio stat virtus*), dichiarandolo falso addirittura. Eppure egli che ha definito la morale come il sistema dei fini della ragione pura "pratica" (p. 381) avrebbe potuto trarre da quel principio una giustificazione della veduta aristotelica.

Dato infatti un bisogno o un fine che non sia in contraddizione e sia perciò subordinabile al supremo fine morale, che sia cioè *legittimo*, è bene tutto ciò che vale a soddisfare quel bisogno o a raggiungere quel fine.

Ma qui ricorre l'applicazione della categoria del *modo*. Vi sono più *modi* di soddisfare un bisogno legittimo in sè, non sono tutti però egualmente legittimi. Il bene e il male non sono soltanto in relazione con un bisogno o un fine, che può essere considerato in sè come legittimo o illegittimo, ma sono ancora in relazione col modo della soddisfazione. Questa dev'essere, per ciò che riguarda il *modo* o la *forma*, *adeguata*; non eccessiva nè scarsa; naturale, non innaturale; razionale, temperata, non immoderata e passionale. La virtù adunque non è da considerarsi soltanto in corrispondenza colla *natura* del bisogno o del fine cui si riferisce, ma ancora col *modo* della soddisfazione; e sotto questo ultimo rispetto si distinguono virtù speciali che si potrebbero dire virtù *formali*.

(1) *Met. Anf. d. Tug.*, pag. 404.

Vi sono dunque due cose da considerare, che vanno ben distinte: la *materia* della soddisfazione e il *modo* o la *forma*. La materia è data dagli *oggetti* morali, ossia dai *beni* reali, che possono essere materiali o spirituali, *cose* atte a fornire soddisfazioni ai bisogni materiali; e *attitudini* o *qualità* psichiche o *pregi* o valori varii delle cose e delle persone, atti parimenti a soddisfare ai bisogni naturali o spirituali dell'uomo; — queste attitudini naturali possono essere persino chiamate col nome di virtù, come la purità, la castità del corpo e dello spirito, la sanità di costumi, la serenità dell'animo, il coraggio, la forza di resistenza alle passioni, la simpatia, la pietà, la generosità; e sono spesso virtù *native* od *originarie*, virtù naturali; ma possono anche essere il frutto di una educazione consapevole e persino di una autoeducazione volontaria, e portare a buon diritto il nome di virtù vere e proprie, di virtù volute.

Le virtù o i valori morali di questa prima categoria sono ancora dei beni che rispondono a bisogni; e il criterio della loro valutazione è ancora il criterio che, sotto un certo rispetto ed entro a certi limiti, si potrebbe dire utilitario, della rispondenza di un mezzo a un fine, della rispondenza di una soddisfazione ad un bisogno; si potrebbe, diciamo, se non fosse che codesto criterio utilitario è, o meglio, *deve* essere, per definizione, affatto estraneo all'intenzione di chi educi in sè tali qualità, che per riuscire pregevoli e pregiate han da essere del tutto disinteressate, ed unicamente ispirarsi all'amore del bene. Ma vi è poi tutta un'altra categoria di virtù che chiameremmo virtù di forma o virtù formali, le quali non sono più pregiate in quanto siano *oggetti o beni o fonti di beni* rispondenti a bisogni specifici, ma in quanto rispondono, se si vuole, *al bisogno formale* di una soddisfazione perfetta. Forse questa distinzione poteva essere utile e feconda, anche per il sistema kantiano.

Orbene, molto spesso, se non sempre, codeste virtù formali — di cui non doveva sfuggire al genio greco la considerazione — sono, secondo il concetto aristotelico, un giusto mezzo fra due esagerazioni, fra l'eccesso e il difetto; fra due attitudini opposte e persino contraddittorie, se non sempre fra due *virtù*; fra due attitudini delle quali una può anche essere una virtù e l'altra un vizio, o che possono es-

sere dei vizii entrambi; fra due condizioni, atte più o meno, o non atte affatto a soddisfare il bisogno in questione, fra le quali si trova quella che è per l'appunto adatta a soddisfarlo in maniera buona. Fra l'astensione e l'abuso ci sta l'*uso* ragionevole, la temperanza, l'economia, la parsimonia; tra la viltà e la temerità, il coraggio, ecc.

Con ciò, noi ci guardiamo bene dal dire che la virtù sia sempre un giusto mezzo tra due opposti, o che in ogni cosa e sempre sia bene il giusto mezzo. Molte volte anzi nulla è peggio delle mezze misure e bisogna avere il coraggio di saltare il fosso, da una parte o dall'altra.

E ancora è da osservare che codeste *virtù di forma* non sono, per la loro natura stessa, esclusivamente morali. Ciò che le fa morali è l'intenzione, il pensiero di una responsabilità, il concetto della legge o del dovere. Ma questo medesimo criterio formale possiamo incontrare in igiene, in medicina, in economia, in politica, in pedagogia, in arte, in logica. È il principio che a volta a volta si chiama della giusta misura, dell'economia delle forze, o dell'economia delle parti di una trattazione qualsiasi, della proporzione o convenienza dei mezzi ai fini, della correttezza, della ragion sufficiente, ecc.....

E. Kant definisce la virtù come " la forza morale, che dimostra la volontà di un *uomo* nell'adempimento del suo *dovere*, " il quale è una *costrizione* morale esercitata dalla sua propria " ragione legislatrice, in quanto questa si costituisce essa stessa " in un potere *che eseguisce* la legge „ (1).

Aggiunge che essa non è per sè stessa un dovere, o meglio che non è un dovere possederla (perchè allora bisognerebbe ammettere un'obbligazione al dovere).

E, poco più sotto, dice che non l'uomo possiede la virtù, ma la virtù l'uomo; " perchè nel primo caso ci sarebbe bisogno di un'altra virtù per preferire la virtù a qualsiasi " altra cosa „.

Ammette inoltre parecchie virtù corrispondenti a diversi oggetti morali.

(1) *Met. Auf. d. Tug.*, pag. 405, 15.

Ma poco dopo (1) sostiene però che vi è una *sola obbligazione* di virtù.

Per noi, la virtù è, nel suo principio, una sola: la bontà, ma non quello che per lo più e dai più si considera come bontà.

Per solito si chiama buono chi è soltanto mite, affabile, condiscendente, chi è facile, dolce, in apparenza affettuoso; chi non ci urta nei nostri bisogni e affetti e interessi (2), spesso tutt'altro che legittimi, in un senso del tutto relativo ad essi. Buono in modo assoluto è soltanto chi è virtuoso, chi sente, pensa, agisce solo per il dovere, per il bene. Vi sono certo disposizioni d'animo alla virtù; ma la virtù è il frutto di un atto volontario: è, per così dire, l'esponente di una libera deliberazione; che è alla sua volta l'opera di tutta la coscienza d'un uomo, e deriva insieme dalla mente e dal cuore.

Non ci può essere nessuna sorta di *obbligazione* alla virtù: la virtù è piuttosto la conseguenza dell'aver sentito l'obbligo del dovere: e in questo siamo d'accordo con E. Kant.

(1) *Met. Anf. d. Tug.*, pag. 410.

(2) HELVÉTIUS, *De l'Esprit*.

VII.

PARTE I.

Dottrina elementare dell'Etica (1).

Dei doveri verso sè stesso in genere.

Secondo E. Kant, il concetto di un dovere verso sè stesso contiene (a primo aspetto) una contraddizione. E si sa quanto lo Schopenhauer siasi valso di questa contraddizione per deridere la morale kantiana (2).

Può parere infatti, a prima giunta, anche colla teoria dei bisogni, che sia per lo meno difficile parlare di veri e propri doveri verso di noi medesimi. Se il bene, in genere, sta nella soddisfazione dei bisogni, si può comprendere che la morale ci imponga la soddisfazione dei bisogni altrui, per ottenere la quale ci occorre una vittoria sull'egoismo, e ancora possiamo essere disinteressati; ma come si può parlare di obbligo vero e proprio, quando si tratta di soddisfare i nostri proprii bisogni? "Troppo bene le mie gambe sapranno scappare, quando avrò paura! ..". Così dice, con troppo facile spi-

(1) Da questo punto, di nuovo, si riproducono i titoli originali dei capitoli kantiani.

(2) Cfr. A. SCHOPENHAUER, *Le fondement de la morale*. Paris, Alcan, 1894, pag. 22.

rito, l'arguto Schopenhauer. Ma la critica, quanto più è facile, non è altrettanto giusta!

Prima di tutto, se E. Kant avesse detto il contrario, non sarebbero mancati i "begli spiriti", che gli avrebbero osservato: "E tu credi proprio che i bisogni altrui noi possiamo sul serio pensare a soddisfarli, se prima non li facciamo nostri?". Dunque persino nella soddisfazione dei bisogni altrui, noi possiamo essere "interessati", e si può far questione di amor proprio. La distinzione da porre non è questa adunque. Ci sono bisogni — è indifferente se nostri o altrui — che è istintivo e inevitabile soddisfare, bisogni nella cui soddisfazione noi proviamo un immediato piacere, o a soddisfare i quali siamo tratti da un meccanismo fisico-psichico ineluttabile; in cui nulla ha che fare la riflessione o la volontà morale.

Se per una via frequentata della città, tra il via-vai dei veicoli e dei cavalli, avverto d'un tratto la presenza di un ostacolo contro cui stavo per dare del capo, istintivamente mi ritraggo, magari con un salto indietro. Se vedete che la capocchia di un fiammifero tuttora incandescente cade per avventura sugli abiti del vostro interlocutore, voi con un buffetto istintivamente cercate di salvargli il vestito. Se una persona vacilla in vostra presenza, è per voi istintivo di sorreggerla. Ma i bisogni — sian essi nostri o altrui — non sono tutti di tale natura, da esigere una soddisfazione immediata e naturale e irriflessa; e sono *tanti*, in altri e in noi, che siamo costretti ad una *scelta* volontaria; tra quelli che giustamente, onestamente si possono soddisfare e quelli che esigono poi d'essere soddisfatti, e a *tempo* e *luogo* e nella dovuta misura. La morale può dunque ben prescrivere le norme di tale scelta, e indicare le forme della soddisfazione.

Dinanzi a quell'Io che giudica in me, diventa allora indifferente se il bisogno in questione è mio o d'altri; egli deve in ogni caso disinteressatamente decidere se è legittimo o no, cioè se è o non è subordinabile al supremo criterio morale.

Con la quale considerazione si possono risolvere talune delle questioni casuistiche, esposte dal Kant, dopo l'articolo primo: Del suicidio.

Alla più parte degli uomini (certo ha in questo ben ragione lo Schopenhauer) sarebbe perfettamente ridicolo il dire:

“ Voi dovete conservarvi in vita! Voi avete il dovere di non uccidervi! „, ridicolo e soprattutto inutile! Li si vedono floridi, grassi, ben pasciuti, tutti intesi a curare il loro benessere, di null'altro al mondo solleciti che di ingannare piacevolmente il tempo fra il pranzo e la cena, amantissimi di questa vita che è per essi piena di gioie, lontanissimi dal pensiero della morte, che o non s'affaccia loro o che allontanano da sè come “ l'amaro calice „, e noi avremmo il coraggio di far loro la predica della conservazione dell'esistenza? Ma gli uomini non son mica tutti dei gaudenti! Ve n'ha che son pronti al sacrificio, alla rinunzia, che si lascierebbero morire volentieri, che invocano la morte — nè solo a parole come il famoso vecchio della favola esopiana — ma sinceramente. Per questi è forse inutile e ridicolo l'avere un giorno inculcato loro anche il dovere della conservazione, sul quale possano riflettere anche nel momento del pericolo? Il suicidio è certo, in generale, un delitto come l'omicidio. La soppressione di una vita, la negazione del bisogno di esistere, è un male. Pur tuttavia, come chi ammazza per legittima difesa, ma (se è buono) serba poi per tutta la vita la memoria di quel tragico istante, e il rimorso della necessaria uccisione, può, anzi deve essere assolto; così vi possono essere delle attenuanti anche pel suicida. La nobiltà dei motivi disinteressati e antiegoistici, può rendere meno brutto l'atto di chi nega in sè la vita, respinge il meraviglioso dono della natura. La madre che si espone a certa morte per salvare la sua creatura, anche se ubbidisce a un istinto, mostra al mondo esterrefatto tutta la nobiltà, la santità di un tale istinto. Chi si uccide per non mentire al suo ideale, per non umiliarsi a un nemico odiato per ragioni morali, chi si sacrifica per la patria, chi è martire di un'idea, è un eroe, non un colpevole. Che vale ancora il mio diritto e il mio dovere di vivere, di fronte a doveri più alti? Ma se i motivi del suicidio sono di altro genere, la vergogna del disonore, l'orrore della miseria, il timore della condanna, la paura del male e del dolore, allora il suicidio discende via via tutta la scala dei valori morali, sino ad essere paragonabile a una fuga ignominiosa, a una viltà senza nome.

*
**

Nella esemplificazione di tutta la dottrina della virtù, E. Kant poche volte soltanto si ricorda di dovervi applicare la sua famosa *legge*. I vizi di cui egli discorre sono tali perchè ledono bisogni e diritti sacrosanti, e rispondono invece a bisogni effimeri o malsani, nati essi stessi dall'eccesso vizioso o dalla malattia deformante e sono perciò condannabili per la materia e per la forma. Nè trascura le ragioni estetiche, come quando parla ad es. di certi viziù che rendono l'uomo *oggetto di disgusto* (p. 423). Ed è continua in lui — come doveva essere — anzichè la preoccupazione della legge formale, la considerazione del *fine*: il fine della conservazione dell'individuo, il fine della conservazione della specie (p. 428). Sono senza dubbio interessanti le questioni casuistiche da lui svolte a quest'ultimo proposito; ma tutte si risolvono piuttosto con la teoria dei fini che non con quella di una morale formalistica.

Per lui — che forse troppo si è dilettrato a dividere e suddividere le facoltà umane — l'amore appartiene alla facoltà di desiderare, anzi al più alto grado di questa facoltà, alla passione. Mentre per noi (quantunque non esenti dal gusto del dividere e del suddividere, e disposti ad accettare il più delle volte le sottili suddivisioni kantiane, ma in pari tempo fautori della dottrina della fondamentale unità della psiche) l'amore, come l'arte, come la morale, come la scienza, come la filosofia, è piuttosto il prodotto complesso di tutta la psiche, anzichè di un'attitudine sola: nè è sempre e soltanto passione. Esso è frutto ancora di stima e di simpatia intellettuale e morale, motivo di elevazione, causa di perfezione; esaltamento di tutte le migliori attitudini psichiche, dalla fantasia, che ridesta od accende sino a fare dell'ineloquente un poeta, alla delicatezza di modi e di sentimenti, che trasforma un rustico in un raffinato o un prepotente in un timido. Onde in vista dei grandi vantaggi morali che l'Amore reca con sè, si può bene usargli qualche indulgenza; molte cose esso purifica e nobilita, che senza amore sono ignobili e impure; poichè per lo meno *le sottrae* al dominio

di una pseudo-morale impura essa stessa, e subordina ogni nostro imperfetto volere ad una legge superiore, l'imper-scrutabile volontà della natura. Preferisco la poetica immagine di una umanità che, colle bende in sugli occhi, è guidata dall'Amore, all'idea pedantesca di una folla di *illuminati* in materia.

Certo le questioni che E. Kant solleva sono di una gravità particolare. Del resto tutto il problema sessuale è uno dei più gravi problemi pratici umani. Oltre alle difficoltà inerenti al problema in sè, quale lo si potrebbe prospettare in una società ingenua e sana, ancora spontanea e naturale, noi dobbiamo qui fare i conti con tutta l'eredità di un triste passato. All'istinto sessuale, al bisogno di amor fisico — non condannabile in sè, almeno per chi ha una concezione realistica del mondo etico — la morale non può negare soddisfazione. Questo non vuol dire però che la morale debba escludere la rinuncia, in omaggio ad una più alta libertà del volere, e in vista di una elevazione morale, che esige soddisfazioni più alte e più pure, che superano i bisogni organici dei sensi.

Ma la rinuncia non può essere che l'eccezione, e par difficile che l'umanità la accetti mai come una regola collettiva! Sotto questo aspetto più di altri riformatori religiosi è umano Zoroastro che dice nello Zend-Avesta: "L'uomo ammogliato è migliore di chi non lo è...". L'ideale sarebbe che tutti, uomini e donne, giungessero puri e casti al matrimonio, stretto per amore, mantenuto, alimentato, nobilitato dall'amore. Ma la trista eredità del passato ci presenta casi e condizioni, per cui l'igienista e il moralista debbono scendere dall'altezza del rigorismo e farsi in pratica più umani e concilianti. La via dell'umanità è, sotto questo rispetto sessuale, seminata di mali e di pericoli, di fronte ai quali l'igienista e il moralista sono spesso indotti a scegliere il male minore, pur serbando, così di fronte alla sanità come alla malattia, intatta la fede nella potenza di una volontà bene educata. Solo a questa stregua noi potremo liquidare a poco a poco l'eredità del passato, educare una gioventù sana di mente e di corpo, appassionata dell'esercizio fisico che fortifica, delle divine idee della bellezza, della verità, dell'utilità, della giustizia, del bene, che nobilitano, condurla al matrimonio conscia dei suoi doveri, animata dall'Amore. Per ciò vorremmo mantenuto e favorito il culto

dell'Amore e, sotto questo rispetto, la morale non deve isdegnare i sussidii che le possono fornire appunto la Poesia e l'Arte, le stesse considerazioni dell'Igiene, della Medicinai della Prudenza, e i calcoli di un Interesse ben inteso.

* * *

L'articolo secondo: dell'avvilimento di sè stesso per mezzo della voluttà; e l'articolo terzo: dell'abbrutimento di sè stesso per l'uso smoderato dei mezzi di godimento o nutrimento, costituiscono col primo (del suicidio) una trattazione unica, la quale riguarda quei delitti o quei vizii che tali sono perchè si oppongono al bisogno — e quindi al diritto e al dovere — di vivere, e di vivere nella miglior *forma* possibile. L'uomo ha bisogno, diritto e dovere di vivere; onde saranno buoni e legittimi tutti, bisogni e diritti subordinabili a quel supremo suo bisogno o diritto; l'uomo ha bisogno di vivere per sè e per la *Vita*: come individuo e come specie: onde la legittimità dell'istinto sessuale, se contenuto nei limiti voluti dalla morale, che fa poi sue, in questo, le prescrizioni dell'Igiene, del Diritto, delle convenienze e costumanze sociali, ecc. Ma per vivere bisogna pur sostentarsi; onde il bisogno e il diritto alla vita nelle sue elementari forme del pane quotidiano. Ma il bisogno di mangiare e di bere — che sarà opera meritoria il soddisfare nell'affamato e nell'assetato — vogliono essere *subordinati* alla necessità dell'esistenza, non già eretti per sè in fonti di godimenti viziosi. La morale non esclude certo che si possano gustare — entro i limiti dell'igiene e dell'estetica — i sani piaceri della tavola; ma non consente che il mezzo possa diventare fine, che, secondo il detto volgare, si debba vivere per mangiare o bere. È questione anche qui di uso, anzichè di abuso, di misura, cioè di forma.

L'incontinenza non prende però solo in questo caso le forme dell'ubriachezza e della ghiottoneria, ma, come già vi accenna lo stesso E. Kant (1), di ogni altra specie di abusi, per qualche verso paragonabili a quello delle bevande alcoo-

(1) *Met. Anf. d. Tug.*, pag. 427.

liche, come l'abuso dell'oppio, cui accenna il Nostro, sino a quello dell'etere, della cocaina, di cui così frequentemente è parola sui giornali.

* * *

Fin qui E. Kant s'è occupato solo dei doveri che l'uomo ha verso sè stesso in quanto essere animale, quantunque sia difficile compiere nell'uomo propriamente codesta separazione, in quanto il fisico e il morale sono in lui intrecciati per modo che, parlando dei suoi bisogni organici primordiali, bisogna sempre supporre: *quali* sono sentiti da lui, cioè da un essere consapevole, dotato di ragione, che può essere *traviato* oltrechè dai suoi istinti animali, ancora e forse più dalle illusioni e dai pervertimenti morali d'ogni genere. Onde è difficile segnare in questo campo una esatta linea di confine fra la trattazione di quei vizii o peccati che riguardano la trasgressione dei doveri che l'uomo ha verso di sè come essere puramente animale, e la trattazione di quei pervertimenti che riguardano di già la trasgressione dei doveri che l'uomo ha verso di sè come essere morale. Tuttavia Egli non ha, ci pare, esaurito la lunga lista dei doveri che l'uomo ha verso sè stesso, pur nel campo dei bisogni della vita organica inferiore, nel qual riguardo molte sono le attinenze tra la morale e l'igiene. Oltre al bisogno della nutrizione e della riproduzione, l'uomo ha infatti ad es. il bisogno di ripararsi dal freddo — ossia di vestirsi, bisogno complicato con altri della vita superiore, come il *pudore*, il *gusto estetico*, ecc. — e anche qui poteva il Nostro trovare vizii e virtù corrispondenti, e attinenti non solo all'igiene, ma all'estetica, all'economia, al diritto persino ed alle buone maniere (1).

(1) Cfr. C. TRIVERO, *Tra la Morale e il Galateo*, « Rivista d'Italia », 1900.

VIII.

Il dovere dell'uomo verso sè stesso, considerato unicamente come essere morale.

E. Kant afferma che questo dovere si oppone ai vizi della *menzogna*, dell'*avarizia*, della *falsa umiltà*. A noi non paiono molto omogenee le tre cose. Dai bisogni organici primitivi, ci sembra, egli avrebbe dovuto passare alla considerazione di altre esigenze che, nella vita sociale propria dell'uomo, sono sempre subordinabili al fine generico della conservazione dell'individuo e della specie. In una società come la nostra, non si può mangiare e bere, vestirsi e ripararsi sotto un tetto, avere una famiglia da mantenere, senza il denaro. Anche il bisogno di denaro non ha in sè nulla di immorale, ma può diventare una trista passione, per la quale il mezzo si trasforma in fine ultimo, e allora si verifica l'orribile vizio dell'*avarizia*.

È vero che E. Kant avverte che egli " non intende qui " sotto questo nome *l'avidità di denaro* (la tendenza ad " estendere i mezzi di benessere al di là del limite di un " vero bisogno), perchè questa potrebbe essere considerata " come la pura trasgressione di un dovere verso gli *altri* " (della beneficenza), e nemmeno la *spilorceria*, che, quando " è vergognosa, prende il nome di *lesineria* o gretteria, ma " che può essere soltanto negligenza del nostro dovere di " carità verso gli altri „; no, egli intende qui " la restrizione " di ogni godimento personale dei *proprii* mezzi di sussistenza al disotto della misura di un vero bisogno, ed è pro-

“priamente questa avarizia che contraddice ad un dovere
“ verso sè stesso „ (1).

E fin qui indubbiamente E. Kant ha ragione; in quanto che se l'avaro si priva del necessario o quasi, cade verso di sè nella colpa medesima di chi danneggia il suo corpo colla voluttà o nei bagordi; egli lo danneggia colle privazioni.

Ma ne trae occasione per combattere ancora una volta il principio aristotelico. Egli non può veder definita la virtù secondo il *grado*, trova che se la virtù è un giusto mezzo tra due vizii opposti, si deve andare dall'uno all'altro passando per una virtù. E che perciò? Il fatto è che egli aveva qui il caso di un bisogno che si può chiamare economico per eccellenza, a soddisfare il quale vale infatti una virtù economica: l'*economia*, che è il giusto mezzo fra la prodigalità e lo sperpero da una parte, e l'avarizia, la grettezza e la spilorceria dall'altra. Tale virtù è premio a sè stessa in questa bassa vita; è una virtù impura, suggerita dalle norme più elementari della prudenza; ispirata da un naturalissimo amore della propria felicità; ma *diventa* vera e propria virtù morale, quando non sia voluta per fini interessati, ma per sentimento del dovere. Tra gli altri obblighi morali si ha anche quello di fare un giusto uso delle proprie sostanze; perchè lo spreco, dannoso a tutti, non è utile ad alcuno ed è antieconomico ed immorale, e del pari è immorale ed antieconomico il cristallizzare la ricchezza nell'immobilità. Inoltre quando questa virtù non la si eserciti esclusivamente a nostro vantaggio, ma in pro' della famiglia e degli eredi, la cosa cambia notevolmente di aspetto.

Nel senso della forma o, forse meglio, della misura di cui parlavamo a pag. 263, ha certo ragione Aristotele. Ma in questo senso si può parlare di virtù inconsapevole, il che sembra una contraddizione. Il fatto è che vi sono anche virtù che non sono morali, o che lo sono soltanto oggettivamente, nel senso da noi spiegato. Soggettivamente, nel senso in cui noi impieghiamo tale parola, la virtù morale dev'essere consapevole, voluta con intenzione speciale.

(1) *Met. Anf. d. Tug.*, pag. 432.

*
* *

In quanto al vizio della menzogna è la maggiore infrazione del dovere verso di noi stessi, considerati unicamente come esseri morali (riguardo all'umanità che risiede nella nostra persona). E. Kant fa qui una distinzione molto importante fra la menzogna di cui si occupa la dottrina del diritto in quanto reca danno al diritto altrui, e quella che, pur nell'assenza di ogni danno, è pur sempre una cosa cattiva in sè. Che bisogno lede la menzogna? Il bisogno di verità, altrui e nostro medesimo. Quindi la menzogna è sempre un torto, un male, una colpa sia verso gli altri, sia verso di noi medesimi. Se c'è una cosa per la quale l'uomo si senta capace di lotta e financo di martirio è la verità; se c'è una qualità che possa sembrare nobilissima e morale in sè stessa, questa è la sincerità. Perchè? donde trae il suo sommo pregio la sincerità con gli altri e con sè stessi? donde deriva alla verità il suo sommo valore?

Qui noi sentiamo che la verità non è un valore utilitario, che la sincerità non ha un pregio relativo, ma che è un valore oggettivo e merita il nostro omaggio, indipendentemente dalle nostre inclinazioni. Questo stesso gran bisogno di verità che è insito in noi può valer forse a dimostrare che la verità non è soltanto il termine di un rapporto fra le cose e noi, ma deve avere una esistenza reale. Certo la verità è uno dei più alti fini dell'uomo, la mèta ideale di tutta la sua facoltà conoscitiva, anzi di tutto il suo essere, perchè vi sono verità teoretiche e pratiche (estetiche, politiche, giuridiche, morali).

Dice bene E. Kant che noi non dobbiamo qui “considerare il danno che può derivare agli altri uomini... nemmeno il danno che il mentitore arreca a sè stesso, perchè allora questo vizio, considerato come una mancanza di prudenza, sarebbe in contraddizione colle massime pragmatiche, non con quelle morali ... La menzogna è l'avvilimento, anzi l'annientamento della dignità umana. Un uomo, che non crede egli stesso a ciò che dice ad un altro (fosse anche questa una persona puramente ideale) „ — è il caso di un autore che si rivolge a un lettore indeterminato —

“ ha un valore ancora minore che se fosse una pura cosa... „. Inoltre, mentendo, “ l'uomo si propone un fine direttamente “ opposto al fine naturale della facoltà di comunicare i propri “ pensieri... ecc. „ (1).

La considerazione del danno altrui appartiene al dovere verso gli altri; la considerazione del danno proprio potrebbe ben trovare luogo qui. Ma E. Kant osserva che allora ci si guarda dal mentire per una ragione amorale, prudenziale. Si potrebbe notare di passaggio che la ordinaria prudenza consiglia più di una volta di mentire anzichè di dire la verità; ma ben si comprende che una più alta politica può esser quella della sincerità e della lealtà perfette. La considerazione del danno può bene aver luogo in morale: lo stesso E. Kant parla più sopra di *disprezzo* e di *disonore*; ora l'uomo deve qualcosa a sè stesso, deve rispetto, e deve conservare intatta l'onorabilità sua, come la sua materiale esistenza. Ma la ragione più alta per cui la menzogna è un male è questa: che il bisogno della verità è proprio uno di quelli che elevano l'uomo nella scala degli esseri, che lo fanno essere degno del nome umano; chi l'offende, abdica alla sua dignità, discende di più gradini nella scala degli esseri, *nega* in sè la natura umana, contraddice alla divina nobiltà del Vero.

Bellissimo quanto il filosofo dice delle menzogne interne: è un'illusione che peccaminosamente accarezziamo, una giustificazione falsa che ci par vera perchè ci è cara; è il peggior tiro che ci può giocare l'amor proprio, la più pericolosa debolezza, la causa ingenita di un'insanabile incorreggibilità. È assai più grave (moralmente parlando) la menzogna interna che la esterna. Ingannando gli altri sulla nostra condotta, sulle nostre virtù, dobbiamo avere almeno l'interno coraggio di confessarci a noi stessi, come impostori, e di prendere per noi, ogni volta che ascoltiamo o leggiamo i discorsi altrui, quanto vi si riferisce: tutto il disprezzo, tutte le condanne che l'ipocrisia si attira. Ma quant'è rara, tra gli uomini, siffatta sincerità! il vocabolario ha per essi un valore del tutto relativo... agli altri: l'impostore spudoratamente predica

(1) *Met. Anf. d. Tug.*, pag. 429, 17 e 23.

contro l'ipocrisia; il bugiardo applaude alle satire contro la menzogna; il falsario dei sentimenti e delle idee giudica e condanna, come gravissime, le più lievi mistificazioni. E difficilmente volgiamo verso di noi quello specchio che teniamo costantemente volto verso gli altri, perchè vi riconoscano i loro torti e i loro vizii. Mentre la prima massima morale dovrebbe essere: indulgenza per gli altri; severità rigorosa per noi!

* * *

Tuttavia, non bisogna esagerare: E. Kant stesso allude nelle "Questioni casuistiche", alle piccole e innocenti menzogne che si dicono per *politesse*.

Questa considerazione avrebbe dovuto aprirgli un altro campo di osservazioni. Perchè un bisogno sia degno di entrare a far parte del "regno dei fini", proprio della morale, è necessario che esso abbia una certa gravità ed importanza, al disotto della quale, i bisogni, in luogo di dar motivo a virtù morali, entrano solo a far parte di quel minore regno, anzi di quel minuscolo regno di convenienze, di esigenze, di piccoli bisogni, di sfumature, di delicatezze, di minuzie, che è il campo del Galateo (1). È tutta un'altra delicata questione di *grado*, che più tardi doveva imporsi allo stesso Kant (cfr. l'Appendice sulle virtù di società: *virtutes homileticae*).

* * *

Non punto omogeneo coi due bisogni testè considerati, che, non soddisfatti, o malamente soddisfatti, danno luogo ai vizii dell'avarizia o della menzogna (poco omogenei anch'essi!), è il bisogno che l'uomo come essere morale ha del proprio rispetto, della propria stima. Essa sembra piuttosto la conseguenza che la condizione della sua dignità stessa. Un uomo che si senta tale, degno di tal nome, un uomo

(1) Cfr. ancora l'art. cit.: *Tra il Galateo e la Morale*.

leale e sincero, che si possa affermare sicuro di sè dinanzi alla Verità; un uomo, che non debba vergognarsi, dinanzi alla Bellezza, di alcuna bruttura; un uomo, che, di fronte al Diritto altrui, riconosciuto o no dalle leggi positive, non debba rimproverarsi alcun torto, alcun danno, alcuna infrazione, un uomo simile deve sentire stima e rispetto di sè. Ma ogni uomo deve avere rispetto alla sua propria natura umana, perchè il primo passo ch'egli muova allontanandosene è il segno di una compiuta abdicazione.

Questo rispetto non è ancora per un certo verso un giusto mezzo tra l'umiltà peccaminosa e l'orgoglio arrogante?

*
* *
*

Nel " *Capitolo secondo — Parte prima — Del dovere dell'uomo verso sè stesso considerato come giudice naturale di sè stesso* „ E. Kant ha pagine bellissime sulla " *Coscienza* „.

Dopo aver detto che ogni uomo ha una coscienza e si sente osservato, minacciato e in generale tenuto in rispetto da un giudice interno, che veglia all'esecuzione della legge la quale non è qualcosa composta da lui, ma è inerente al suo stesso essere: lo segue come la sua ombra, ecc. (pagg. 441-442), si ferma a considerare la *duplice* personalità che si verifica nel fatto della coscienza: di un giudice e di un giudicato. E finisce per identificare il giudice legittimo della coscienza — uno scrutatore di cuori, principio d'ogni obbligazione, persona, di cui tutti i nostri doveri devono essere considerati come ordini — con *Dio*. Ciò che non vuole ancora dire che questa idea, alla quale la sua coscienza lo conduce inevitabilmente (pag. 439), autorizzi l'uomo, e a più forte ragione l'obblighi ad ammettere come reale al di fuori di lui un tale *Essere supremo*, perchè essa non gli è data *oggettivamente* dalla ragione teoretica, ma soltanto *soggettivamente* dalla ragion pratica... Ad ogni modo eccoci ricondotti a Socrate, alla risoluzione del problema morale in virtù della coscienza che — esista o non esista un Dio fuori di noi — è come un Dio in noi.

La morale sembra così ricondurci in un modo o nell'altro

alla Religione, e tutti i doveri morali ci si possono presentare come comandamenti di un Dio che è in noi e fuori di noi, o in noi e fuori ad un tempo. Come si concilii questa veduta con la concezione dell'autonomia, è cosa da vedere. Comunque sia risolto il problema, la base della morale resta sempre, per noi, la stessa: il concetto del bene.

* * *

Nella "Seconda parte: Del primo comandamento di tutti i doveri verso sè stesso", E. Kant dà per precetto: Riconosci te stesso; il che, dice (§ 15), impedirà tanto il *disprezzo fanatico* di sè stesso, quanto la *presunzione*. E senz'accorgersi, anch'egli si vale qui di un giusto mezzo aristotelico.

Segue una "Parte episodica", piena di cose belle e interessanti. Spigolandovi dentro rapidamente, vi troviamo condannato lo *spirito di distruzione*, e la *crudeltà contro gli animali*, considerando questi doveri verso la bellezza della natura e le sue creature ancora come un dovere verso di noi stessi. Per solidarietà, l'essere umano deve riconoscere e rispettare ogni essere nell'ordine suo (Rosmini): deve a sè (ma anche alla natura) l'omaggio alla bellezza, il rispetto della vita; deve far suoi, per simpatia, i bisogni degli esseri a lui inferiori, e rifuggire da ogni crudeltà — oltrecchè per sentimento naturale di pietà e di affetto — per principio.

* * *

Dei *Doveri imperfetti dell'uomo verso sè stesso*, E. Kant si occupa nel *Libro secondo*, trattando nella *Prima sezione* del dovere dell'uomo verso sè stesso relativamente allo sviluppo e all'accrescimento della sua perfezione naturale, cioè dal punto di vista prammatico.

Le attitudini o facoltà superiori dell'uomo si possono ancora rappresentare come altrettanti bisogni. Se l'uomo ha il dovere di esercitare le sue attitudini inferiori, saziando, sia pure nella giusta misura e con una certa disciplina, i suoi bisogni organici, a più forte ragione, s'egli vuol andar fiero

della sua qualità d'uomo, deve svolgere ed esercitare, alimentandole, le sue facoltà superiori. La fame e la sete di verità che sono in lui possono essere saziare col vital nutrimento del sapere. L'uomo ha il dovere di educare — (e si educano appunto alimentandole, come una fiamma si alimenta col'olio) — le sue facoltà tutte: la conoscitiva, l'artistica, la morale. Poichè uno sviluppo armonico di tutte le nostre attitudini può parere un ideale non facilmente raggiungibile, si può concedere la libertà di scegliere fra le nostre varie attitudini quella che potremo sviluppare con maggiore probabilità di riuscita, con maggiore vantaggio nostro ed altrui.

Dal punto di vista morale, tutti dovrebbero sentire il dovere di curare sè stessi, per avvicinarsi alla perfezione. C'è sempre in noi qualche lacuna o qualche deficienza, a questo proposito. C'è sempre una virtù, cui dobbiamo aspirare (pag. 446).

IX.

DELLA DOTTRINA ETICA ELEMENTARE

PARTE II.

Dei doveri di virtù verso gli altri.

CAPITOLO I.

Dei doveri verso gli altri uomini,
considerati unicamente come uomini.

PRIMA SEZIONE

Del dovere d'amore verso gli altri uomini.

Egli divide questi doveri in due categorie:

a) quella dei doveri *meritorii* (aventi per carattere di obbligare coloro, in favore dei quali si compiono);

b) quella dei doveri *obbligatorii* (il cui adempimento non ha per conseguenza di creare una obbligazione negli altri).

Amore e *rispetto* sono i due sentimenti che accompagnano l'adempimento di questi doveri (pag. 448).

Sul dovere di amare già abbiamo detto il nostro pensiero a pag. 258.

Quello del rispetto pare al Kant un dovere semplice-

mente negativo, che ci impone di non innalzarci al di sopra degli altri, mentre a noi pare un dovere effettivamente positivo, in quanto risponde al bisogno, al diritto che gli altri, fino a prova contraria, e, in un certo senso, sempre come uomini, hanno al nostro rispetto.

Il dovere dell'amore del prossimo può, secondo E. Kant, essere espresso così: il dovere di *far proprii* i fini degli altri (in quanto però questi non sono immorali) (p. 450). L'espressione è analoga a quella da noi indipendentemente usata nel *Problema del Bene*: il far proprii i bisogni altrui (o i fini, che da ultimo fa lo stesso) vuol dire l'aver simpatia pel prossimo; il dovere della simpatia è così proclamato dal Kant.

*
* *

Ed ecco che, nel § 27 a pag. 450, viene fuori per la prima volta la massima universale. È interessante il vedere in che modo.

“ Siccome io pretendo la benevolenza degli altri verso di me, debbo essere anch'io benevolo verso tutti gli altri. Ma siccome senza di me tutti *gli altri* non sono *tutti* gli uomini, e quindi la massima non potrebbe avere il carattere universale di una legge, che è per altro necessario per stabilire l'obbligazione, la legge del dovere della benevolenza comprenderà me pure come oggetto di questa benevolenza prescritta dalla legge pratica; ... essa mi *permette* dunque di amare me stesso...! „ (1). A quali miserie ha dovuto discendere il Nostro l'unica volta in cui ha voluto vedere applicato il suo principio!

*
* *

Ma passiamo alla “ *Divisione dei doveri d'amore* „, che sono: a) doveri della beneficenza; b) della riconoscenza

(1) *Met. Anf. d. Tug.*, pag. 451, 4.

c) della simpatia (interessamento). A noi pare che l'amore o la simpatia li abbracci tutti o quasi tutti, ma non fa nulla.

a) Parlando ancora della *benevolenza*, E. Kant la definisce: " il piacere che sentiamo per la felicità degli altri „ (§ 29), mentre a noi pare che il piacere sia la conseguenza della cosa, non la cosa stessa. Poichè voglio bene a un tale, godrò di ogni suo piacere come soffrirò d'ogni suo dolore. Sotto un certo rispetto, si potrebbe definire la benevolenza: " l'inclinazione alla simpatia „. Ma queste sono quisquiglie.

" La beneficenza, invece, è pel Kant la massima che consiste nel proporsi la felicità altrui come fine „ (p. 452).

Ed ecco riapparire qui, per la seconda volta, un tentativo di applicazione della sua massima universale, col seguente ragionamento:

" Ogni uomo che si trova in bisogno, desidera che gli si porga aiuto da parte degli altri uomini. Ma se egli adotta per massima di non voler prestare nessun soccorso agli altri nel loro bisogno, o se facesse della beneficenza una legge universale permissiva, allora ognuno gli rifiuterebbe o almeno sarebbe autorizzato a rifiutargli assistenza e aiuto quand'egli si trovi nella necessità. Questa legge, dunque, dell'interesse personale si contraddirebbe da se stessa, se fosse elevata a legge universale, il che significa che è contraria al dovere. In conseguenza la massima dell'interesse comune che prescrive la beneficenza verso tutti i bisognosi è un dovere universale per gli uomini, perchè per ciò stesso, che essi sono uomini, si devono considerare come esseri ragionevoli soggetti a dei bisogni e riuniti dalla natura in una stessa dimora per aiutarsi reciprocamente „ (1).

Nè questo ragionamento fa migliore figura di quello già citato a pag. 283.

Ogni bisogno esige soddisfazione; e tu la porgi! Quant'è più semplice quest'altra dottrina! L'egoista riman freddo dinanzi ai bisogni non suoi. L'uomo morale, capace di benevolenza e di simpatia, fa suoi i bisogni altrui e, prima di curare i proprii, vi provvede umanamente; e non ha pace,

(1) *Met. Anf. d. Tug.*, pag. 453, 5.

finchè al mondo c'è un bisogno da soddisfare, un dolore da lenire, un male cui porgere rimedio.

b) La riconoscenza è un sentimento di rispetto per il benefattore, dice E. Kant; che distingue la riconoscenza *attiva* da quella puramente *affettiva*. E qui persino ammette che una semplice *aspirazione* del cuore (è una delle poche volte che lo nomina) per il bene degli altri, senza nessun effetto esterno o fisico, merita il nome di virtù (p. 454).

La riconoscenza è, per lui, un dovere, non semplicemente una *massima di prudenza* avente lo scopo di eccitare gli altri a sempre maggiori beneficii colla testimonianza della mia obbligazione per i beneficii che ne ho già ricevuto (*gratiarum actio est ad plus dandum invitatio*).

c) La *compartecipazione alla gioia o al dolore* degli altri è la simpatia (*sympathia moralis*) (§ 34, pag. 456). Ma la gioia e il dolore non sono che effetti: ora per noi la simpatia può cominciare colle cause, cioè i bisogni, i desiderii, i fini, ai quali può bene, aiutata dalla conoscenza positiva o favorita dalla immaginazione, estendersi la simpatia. La simpatia di tal genere è disinteressata, non è amor proprio trasformato, nè amore del proprio piacere o della propria felicità. Ma la felicità è spesso raggiunta da chi non la cerca, da chi esce fuor di sè stesso, ponendo il suo interesse in altri piuttosto che in sè; da chi, pieno di benevolenza pel prossimo, trova nella soddisfazione del bene che va facendo altrui, una fonte purissima di gioie proprie.

E. Kant all'incontro trova che, se per mezzo della immaginazione ci si lascia influenzare da un dolore altrui che non si può alleviare, si ottiene il risultato di essere in due a soffrire. Ora è impossibile, dice, che possa essere un dovere aumentare il male nel mondo, cioè beneficare per *compassione*, tanto più che questa potrebbe anche essere una beneficenza offensiva, esprimendo quella benevolenza, che può applicarsi anche ad un indegno e che si chiama *pietà*... ecc. (p. 457).

Ma il soffrire in due è già un sollievo e la pietà non offende, se discreta e sincera; nè sempre la pietà è malsana e peccaminosa.

Nelle "Questioni casuistiche", che seguono al § 35 (p. 458), si pone una questione importantissima:

Non sarebbe meglio per il bene del mondo in generale che tutta la moralità degli uomini fosse ridotta ai doveri di diritto, ben inteso però osservati colla massima coscienza e scrupolosità, e che la benevolenza fosse relegata tra le cose indifferenti? È, se non andiamo errati, qualche cosa di affine al concetto della carità legale, che si fece strada più tardi e di cui si fece sostenitore, da noi, il Cavour.

La questione potrebbe essere posta in altri termini così: È desiderabile, è — prima di ogni altra cosa — possibile che il diritto sostituisca la morale? E. Kant osserva che mancherebbe in tal caso al mondo per lo meno un grande ornamento morale, cioè l'amore tra gli uomini. Noi non crediamo che la morale possa essere sostituita dal diritto: la semplice *giustizia* non arriva dappertutto dove può arrivare la *bontà*. La morale avrà sempre la sua specifica ragion d'essere (come la storia non si risolverà mai in una delle scienze esatte, nè la religione potrà mai trovare un succedaneo nella filosofia). Si potrebbe invertire la domanda: È desiderabile, è possibile che la morale sostituisca il diritto? Nemmeno, perchè dove non v'è simpatia e bontà, dove non v'è spontaneo, affettuoso, umano riconoscimento dei legittimi bisogni e dei diritti altrui, là può valere la forza della legge positiva, la ragione giuridica.

Un'altra acuta osservazione fa ancora sul motivo di tante ingratitudini; egli si domanda se esso non provenga dalla inferiorità in cui l'obbligato si trova di fronte al benefattore. Ma l'uno e l'altro devono, secondo i dettami della morale, trattarsi come eguali; giacchè compiono egualmente il loro dovere, l'uno di beneficiare, l'altro di essere grato del beneficio ricevuto.

*Dei vizii della misantropia
opposti direttamente (contrarii) alla filantropia.*

Questi vizii, dice il Nostro, formano l'odiosa famiglia dell'*invidia*, dell'*ingratitude* e della *soddisfazione* pel danno degli altri.

a) " L'invidia (livor) quale tendenza a scorgere con dolore il bene degli altri anche quando questo non reca nessun

“ danno al nostro proprio bene, tendenza che, quando si tra-
 “ duce in atto (quando ci spinge a diminuire questo bene), si
 “ chiama *invidia qualificata*, ma che altrimenti è unicamente
 “ gelosia (invidentia), è un sentimento soltanto indirettamente
 “ malvagio, vale a dire è un dispiacere che proviamo nel ve-
 “ dere il nostro proprio bene messo nell’ombra dal bene degli
 “ altri, dipendente dal fatto che noi non sappiamo apprez-
 “ zare il nostro benessere secondo il suo proprio valore in-
 “ trinseco, ma soltanto secondo il paragone, che noi facciamo
 “ col bene degli altri, e che soltanto a questo modo noi ce
 “ ne rendiamo sensibile l’apprezzamento „ (1).

Difatti l’invidia deriva, tra l’altro, anche da un errore di
 valutazione, proveniente da più cause: da un fondamento di
 ingiustizia, come da un esagerato amor proprio, il quale fa che
 ci crediamo più degni d’ogni altro, più meritevoli di fortune,
 di onori, di beni, di felicità; ma anche da *malanimo*: poichè,
 come ben nota il Nostro, vi sono, nell’invidia, due momenti:
 la gelosia e l’odio. Nel tipo vero dell’invidioso, al primo mo-
 mento segue tosto il secondo, un odio implacabile contro
 colui dei cui beni egli è geloso; e un terzo: l’azione trista.
 Ma si può esser gelosi per più ragioni e in più maniere. Gli
 animali stessi sono gelosi delle nostre carezze e fra di loro
 (per es. il gatto del cane e viceversa). La gelosia può indurre
 semplicemente a una grande tristezza e a far del male a chi
 ne soffre, non ad altri; e qui sta la differenza specifica, pare
 a noi, tra gelosia e invidia; mentre l’invidia si riversa in
 odio verso di altri. Si può essere gelosi per un fine disinte-
 ressato, perchè amando si vuol essere riamati e si teme che
 da altri ci venga tolta una parte di questo amore; per quanto
 la gelosia sia sempre un sentimento *esclusivo*, codesto egoismo
 può essere maggiore o minore. Si può infatti essere gelosi
 non per *dare*, ma per *ricevere* noi *tutto* l’amore altrui. Tutte
 e due, gelosia e invidia, sono passioni che fanno soffrire per
 primo chi ne è affetto, sono due mali pericolosi per lui e per
 gli altri. Ma l’invidia è più trista, più brutta ancora. L’invidia
 è quasi sempre indizio di grettezza mentale, di carattere

(1) *Met. Anf. d. Tug.*, pag. 458, 28.

subdolo, chiuso, feroce, ingeneroso, vile. Otello può *diventare* (1) geloso; Jago è invidioso.

Piuttosto, che cosa si dovrà dire della invidia, non più dal punto di vista puramente psicologico e della rappresentazione artistica del tipo, ma alla stregua della teoria, valutatrice, dei bisogni? Che cos'è l'invidia? Un vizio, ma perchè? perchè è una specie di odio, o conduce all'odio; perchè le disposizioni dell'animo sono in sè *buone* o *cattive*, secondochè favoriscono od osteggiano le buone azioni; nessuno al mondo ha bisogno di odio o di invidia (lasciamo ora la questione, casuistica, se talora dall'invidia altrui si possano trarre vantaggi o compensi); tutti all'incontro abbiamo bisogno di amore. Perciò l'amore è un bene e l'odio un male.

E. Kant osserva ancora che talora applicando la frase " degno d'invidia „ quasi come un elogio, lasciamo credere che possa essere permesso invidiare alcuno. E spiega che i primi impulsi all'invidia sono nella natura umana, e che solo uno scoppio esagerato di questo sentimento (cioè, integreremo noi, quando il sentimento per sè innocuo, diventa passione forsennata) lo fa degradare in vizio odioso. Ma più che altro non è quello se non un modo di dire; che se sapessi di certa scienza che, quando altri mi dice: " ti invidio il tuo studiolo, ti invidio la tua felicità „, facesse sul serio, non ne sarei punto contento. L'invidia è sempre un sentimento cattivo, e offensivo.

b) Non è minor segno di malanimo l'ingratitude, frutto d'orgoglio e di viltà insieme. Codesti sentimenti, pare a noi, sono le vere *prove* delle anime: dal modo come un'anima reagisce alle occasioni esteriori di gelosia, di invidia, di ingratitude, si rivela l'intima sua nativa bontà e la forza della volontà autoeducatrice, oppure, al rovescio, la tristizia fondamentale, e la nessuna forza di volontà correttiva.

c) La *gioia del male* degli altri, che è precisamente l'opposto della simpatia, dice E. Kant, non è, pur troppo, estranea alla natura umana. La polarità della nostra natura, per cui il mondo è da noi diviso in amici e nemici, reca con sè per

(1) Cfr. GRAF, *La gelosia di Otello*, « N. Antologia », 1° febr. 1892.

conseguenza che noi dobbiamo far nostri i piaceri e i dolori dei primi e, viceversa, possiamo considerare i dolori dei secondi come piaceri nostri e i loro piaceri come nostri proprii dispiaceri. È un sentimento non buono, di cui bisogna correggersi; dinanzi al male di un nemico, neppure la indifferenza dev'essere permessa; noi dobbiamo educarci, come vuole il Vangelo, ad amare anche i nemici. Ma, e ritorno al pensiero kantiano, quando questo sentimento va sino alla malvagità, allora si tratta di *una gioia di danneggiare qualificata*.

Della quale, la forma più dolce è il *desiderio* di vendetta, e l'estrema, la *vendetta*.

La vendetta può parere un sentimento disinteressato, poichè si propone, dice il Nostro, quale scopo il male degli altri, indipendentemente da ogni vantaggio personale. Ma non è: il vantaggio sospirato c'è, ed è l'estinzione della sete di vendetta. Codesto desiderio di vendetta può avere ragioni non ignobili, in una sete di giustizia inappagata. E il perseguire il proprio desiderio di vendetta esige dati di audacia, di coraggio, e diremmo quasi, virtù speciali non indifferenti (1). Ma esige anche simulazione e dissimulazione, silenzi e pazienze e viltà menzognere, e tutto il corredo di qualsiasi altra mala passione. "Nessuno, secondo le leggi della ragione," osserva il Nostro "ha diritto di infliggere castighi, di vendicarsi delle offese ricevute dagli uomini, tranne colui, che è anche il supremo legislatore morale, ed egli solo (cioè Dio) può dire: la vendetta è mia; sta a me il compierla „.

E nel caso della vendetta, che cosa dirà la teoria dei bisogni? La vendetta è indubbiamente un bisogno di certe anime, ma non di tutte. Le migliori sono quelle che hanno superato questo momento; come la civiltà l'ha superato, o lo sta superando, sostituendo al diritto di faida e tentando sostituire allo spirito di mafia o di omertà, l'impero della giustizia. Questo è dunque un bisogno cattivo, illegittimo, inumano, incivile e immorale, che bisogna sradicare dall'animo umano. È forse possibile, soddisfacendolo, raggiungere qualche

(1) Cfr. CROCE, op. cit., pag. 220.

bene ulteriore? La vendetta genera la vendetta; e il male, non che eliminato, ne vien perpetuato.

E. Kant ha nobili parole sulla grandezza morale del perdono; ma non vuole tuttavia confonderlo con la *vile disposizione a sopportare le offese* (ignavia iniuriarum patientia). E anche qui il buon Aristotele avrebbe potuto aggiungere: E non è dunque la virtù di saper perdonare a tempo e luogo una via di mezzo tra lo spirito vendicativo e l'ignava tolleranza delle ingiurie?

Tutti codesti vizî, osserva l'A. in una Annotazione, sono *inumani* dal punto di vista oggettivo (ideale, si potrebbe aggiungere), ma bensì *umani* dal punto di vista soggettivo (della realtà), come ci insegna l'esperienza della nostra stessa natura. Per antitesi si potrebbero chiamare *diabolici* quei vizii e *angeliche* le virtù che loro si contrappongono. Ma quello che E. Kant non dice e che ci conforta, è la possibilità che ha l'uomo di migliorare la sua natura, facendo sì che quello che vi è ancora in realtà di inumano venga via via scomparendo, e ch'egli si avvicini così al suo Ideale.

SECONDA SEZIONE.

Dei doveri di virtù verso gli altri uomini derivanti dal rispetto che è loro dovuto.

Non si deve, tra l'altro, disprezzare alcuno. L'accordare a taluno, nel nostro intimo, poca stima è talvolta inevitabile, ma la dimostrazione esterna di questa mancanza di stima è un'offesa. E, aggiungeremmo, se non c'è un bisogno forte che vi ci induca, di giustizia, di verità, di idealità superiori, non abbiamo alcun diritto di offendere, gratuitamente, il prossimo. Il farlo, come ad altri interviene ad ogni piè sospinto, non è che arroganza.

Interessante l'annotazione, in cui E. Kant afferma " il dovere di rispettare gli uomini persino nell'uso logico della loro ragione; perciò non si diffameranno gli errori col nome di assurdità, di giudizi insulsi; ma si sopprimerà piuttosto

“ che deve esserci nei medesimi qualche cosa di vero, e ci si
 “ occuperà a cercarlo; nello stesso tempo bisogna tentare di
 “ scoprire l'apparenza ingannevole (il principio soggettivo
 “ delle ragioni che han determinato i giudizi, e che si con-
 “ sidera per isbaglio come qualcosa di oggettivo) e spiegando
 “ così la possibilità degli errori, si conserverà però il dovuto
 “ rispetto per l'altrui intelligenza. Perchè, se si contesta ogni
 “ intelligenza all'avversario trattando i suoi giudizi d'assurdi
 “ o di inetti, come potremo poi fargli comprendere che egli
 “ si è ingannato? „ (1).

Pagina in vero curiosa e interessante, da dedicare ai critici. Vi sono contenuti infatti, in germe, i doveri della critica.

Ma qui i doveri morali confinano con quelli della pura e semplice cortesia, e con quelli del buon gusto. L'osservazione potrebbe anche essere utile a taluni docenti che nella correzione dei compiti dei loro alunni, non hanno riguardo alcuno a mortificarli eccessivamente, con che si privano poi d'ogni possibilità di educarne l'intelligenza ed il gusto.

La stessa cosa, prosegue E. Kant, succede riguardo alla riprovazione per i vizi: non bisogna neanche al vizioso negare ogni valore morale; altrimenti togliete a lui ogni speranza di ravvedimento e a voi la possibilità di correggerlo.

In realtà, criticare, correggere, educare sono compiti che mal si accordano con un animo astioso e disposto più all'odio che all'amore. La gran molla è ancor sempre l'amore.

*Dei vizi che si oppongono
 ai doveri del rispetto verso gli altri uomini.*

Questi vizii sono: *A)* La superbia; *B)* La maldicenza; *C)* Lo scherno.

L'enumerazione, come si vede, non si sa per qual ragione, procede sempre a tre a tre. Ma non importa.

A) La superbia è un vizio contrario al rispetto, a cui

(1) *Met. Anf. d. Tug.*, pag. 463, 22.

ogni uomo ha diritto. Differisce dall'*orgoglio* (*animus elatus*), che è una specie di *amore dell'onore*; la superbia esige dagli altri un rispetto, che poi loro rifiuta.

Alla stregua della teoria dei bisogni, perchè la superbia è un vizio? per le ragioni stesse già dette dal Kant, perchè vien meno al rispetto dovuto ad ognuno, perchè offende il sentimento di uguaglianza. Tuttavia v'è una superbia, come ad es. quella di Dante, dinanzi alla quale ci inchiniamo rispettosi.

Ma la via lunga ne sospinge, e passiamo alla maldicenza.

B) La maldicenza anch'essa può essere condannata alla stregua della Teoria dei bisogni:

1° perchè vien meno al rispetto, a cui ognuno ha diritto, e di cui ognuno ha bisogno;

2° perchè ci obbliga in certo modo alla menzogna. Pur troppo si sparla non già degli sconosciuti e degli estranei, ma dei conoscenti, degli intimi, dei parenti e degli amici. Che cosa dobbiamo sentire dentro, dopo aver parlato di loro, trovandoci in loro presenza? Tutta la nostra condotta ne viene infetta di menzogna.

La maldicenza è poi molte volte frutto di una insulsa curiosità di sfaccendati, di una scioperataggine intellettuale, di cui dovremmo avere vergogna. Ma la stessa maldicenza può, in taluni casi, esser frutto d'una amara disposizione dello spirito a un giudizio severo e satirico, giudizio che può essere ispirato da un nobile ideale. Non è detto che chi non dice mai male di alcuno, sia per ciò solo molto virtuoso; può trattarsi di una virtù del tutto negativa, di chi non sa scorgere il male censurabile.

C) Lo scherno maligno che si fa beffe d'ogni cosa è ben da distinguere dall'innocente scherzo con cui si ride familiarmente fra amici.

Anche qui, lo spirito caustico è una disposizione nativa dell'ingegno, più che altro. Chi l'ha, non è perciò necessariamente colpevole, se vede di contenerla nei limiti della morale; chi ne manca, non è perciò, fuorchè negativamente, virtuoso.

*
* *

Infine, col *Capitolo secondo: Dei doveri morali degli uomini fra di loro per rispetto al loro stato* (§ 45) ci avviciniamo alla fine della trattazione, con una *Conclusione* che si intitola: *Dell'intima unione dell'amore e del rispetto nell'amicizia.*

Sull'amicizia, E. Kant scrive pagine d'oro e, del resto come Aristotele, non può considerare come degna di questo nome se non un'amicizia morale. Oltre la *salute*, gran bene fisico, e un certo *benessere economico* (condizioni materiali, non però a rigore necessarie, d'ogni altro bene), due grandissimi doni sono stati fatti alla misera umanità: l'*amicizia* e l'*amore*.

Essi sono due Valori morali di prim'ordine. Dirò persino che senza l'amore, e senza l'amicizia, le nobili e pure gioie dell'arte, le sublimi compiacenze della scienza, gli entusiasmi per ogni nobile azione pratica (all'infuori — e diciamo *forse* soltanto — della estasi religiosa, conforto ai solitarii) ne sarebbero sminuiti. L'uomo ha sommo bisogno di *espandersi*, lo dice pure E. Kant, e non può certo espandersi coll'universo intero. L'intimità favorisce codesta espansione. L'amore e l'amicizia ne sono il frutto.

Nell'amore la comunione di due esseri diventa una fusione, un legame carnale e spirituale a un tempo. L'amicizia è forse anche più pura.

Finchè però per amico si intende soltanto un compagno di giuochi e di piacere, di avventure e di bricconate, il nome santo è usato del tutto impropriamente. Nemmeno sono veri amici due dotti che volentieri si vedano e si comunichino le loro ricerche; nè due appassionati di politica che usino discutere insieme; nè qualsiasi altra unione o comunione di spiriti è vera e propria amicizia, se non è saldata dall'affetto reciproco, e per così dire consacrata da un reciproco rispetto e dal comune ossequio ad una legge superiore morale. Dove i costumi non sono più puri, non è più amicizia: la minima occasione fa sacrificare e tradire l'amico. La sincerità stessa, la schiettezza, la lealtà su cui si fonda l'amicizia, è già un elemento della sottomissione morale!

L'Appendice: *Delle virtù di società* (virtutes homileticae) apre uno spiraglio sul problema delle relazioni già accennate tra la Morale e il Galateo. "L'affabilità del tratto, la *gentilezza* della parola, la *cortesìa*, l'*ospitalità*, la *moderazione* (nelle controversie, senza arrivare alla lite), tutte queste forme di socievolezza sono „, dice E. Kant, „ delle obbligazioni esterne, che nello stesso tempo obbligano gli altri, e favoriscono il sentimento della virtù, nel fatto almeno che rendono la virtù più *amabile* „ (1). Come si sente, nel solitario di Könisberga, l'uomo che non isdegna la società e apprezza le buone maniere!

(1) *Met. Anf. d. Tug.*, pag. 473, 32.

DELLA METODOLOGIA ETICA

Didattica ed ascetica etica.

La virtù non è innata; la si acquista. Native sono talune felici disposizioni dell'indole, che possono essere talora scambiate per virtù: come una certa ingenua trasparenza di carattere, per cui si è disposti alla sincerità da natura; certa mitezza d'animo, per cui difficilmente altri può diventare geloso, invidioso, vendicativo; certa serenità di giudizi, certa equanimità, certa dolcezza, ecc. ecc.

Ma la virtù vera è sempre il risultato di una educazione o di una autoeducazione volontaria, di una sequela di riflessioni e di prove, di azioni e di reazioni, di pensieri e di esperienze particolari. Dunque la virtù si può insegnare. La trattazione di E. Kant è forse troppo breve, data la natura del soggetto. La virtù si insegna, pare a noi: *coll' autorità*; il principio di autorità è così scaduto oggidì, eppure l'autorità vera e propria, l'autorità morale è uno dei più potenti mezzi di educazione individuale e sociale; la prima educazione del genere umano è dovuta all'autorità di pochi, sommi riformatori; *colla libertà*, che, rendendo ognuno libero e padrone di sè, lo eleva dinanzi ai proprii occhi, chiamandolo ad essere responsabile delle sue azioni, e dandogli per ciò solo dignità morale d'uomo; col *rispetto*, poichè senza rispetto verso l'educando non vi è educazione; coll'*amore*, col-

l'*esempio* (E. Kant pure lo nota a pag. 479, § 52); e poi con tutte le forme svariatissime, con cui l'Ingegno e la Coscienza possono comunicare colle coscienze e cogli ingegni; colla Ragione teoretica, speculativa, cogli argomenti della Ragione pratica, col Giudizio morale, con la Lode e il Biasimo, la Glorificazione e la Condanna; coi mezzi della scienza, dell'arte, della religione; ma soprattutto *col ricordare* agli uomini quali sono i loro *doveri*, additando i bisogni da soddisfare, i fini da raggiungere, le infinite necessità, cui si deve provvedere. L'uomo non è per natura nè freddo nè indifferente nè cattivo. L'entusiasmo lo riscalda, un giudizio sicuro serve ad orientarlo, a fargli prender partito: l'*esempio* lo trascina.

E. Kant nella *Seconda sezione* della Metodologia, ch'egli intitola *Ascetica etica*, dice (§ 53) che le regole dell'esercizio della virtù si rapportano a queste due disposizioni dell'animo, di essere cioè *ardito* e *sereno*. Esalta la serenità dell'animo: "ciò che non si fa con piacere, ma soltanto come una ser-
"vità, non ha, per colui che in questo stato d'animo adempie
"il suo dovere, alcun valore interno; nè potrà mai essere
"amato da lui, che anzi egli eviterà, per quanto sarà pos-
"sibile, l'occasione di adempiere il suo dovere „ (p. 484, § 53). Così Egli conviene nel nostro ideale: "fare il proprio piacere
del proprio dovere „ (cfr. Cap. V). Non c'è modo migliore di esercitare una professione, di attendere a qualsiasi lavoro, non c'è modo migliore di vivere, di essere felici! Bisogna accettare di buon animo la vita colle sue pene e coi suoi doveri, e fare, per quanto è possibile, di questi, altrettante occasioni di compiacenza, di gioia, di entusiasmo.

"L'ascetismo monacale invece „, scrive ancora il N. (§ 53, p. 485), "che per un timore superstizioso o per un ipocrito
"orrore di sè stesso usa mortificare e torturare il proprio
"corpo, non ha nulla di comune colla virtù, ma è una specie
"di espiazione fanatica, che consiste nell'infliggere a sè stesso
"certi castighi, e che, invece di *pentirsi* moralmente (vale
"a dire di prendere la risoluzione di correggersi) „ — qui il filosofo, indulgendo a un pregiudizio partigiano da protestante, è alquanto ingiusto — "crede di *espiare* così le proprie
"colpe; ora un castigo scelto da noi stessi e inflitto a noi
"stessi è una contraddizione (perchè il castigo deve sempre

“ essere imposto da un altro) „ — perchè? Come noi abbiamo forza di obbligarci autonomamente, per virtù dell'Imperativo categorico, perchè non possiamo noi punirci da noi stessi? (1) ci è chi *si punisce* coll'*uccidersi!* — “ e invece di produrre “ quella serenità e sincerità d'animo che accompagna la virtù, “ non può aver luogo senza suscitare un secreto odio contro “ i comandi della virtù. La ginnastica etica consiste dunque “ soltanto nella lotta contro le tendenze della natura „ — avrebbe dovuto dire “ le tendenze immorali „, giacchè non tutte le tendenze naturali sono in sè cattive e spesso la sua morale comanda di seguirle, di non contraddirvi — “ ed ha “ per scopo di rendersene padroni per poterle dominare nei “ casi che possono presentarsi, in cui la morale fosse in pericolo: in conseguenza essa rende *l'uomo ardito e lieto* “ *nella coscienza della propria libertà riconquistata* „. (La sottolineatura è nostra).

Per E. Kant il *pentirsi* di qualcosa e imporsi una *penitenza*, ad es. il digiuno, sono due atti moralmente diversi; “ l'ultimo, che ha qualche cosa di tristo, di cupo, di sinistro, “ rende la virtù odiosa e allontana da essa i suoi partigiani „.

Pentirsi efficacemente, ricordando certe colpe passate “ le quali è anzi nostro dovere di non dimenticare mai „ (2) — come ben dice il Nostro — vuol dire fare serio proposito di non ricadere, evitando con fermezza tutte le occasioni, sottoponendoci ad una disciplina, in cui severità e serenità possono essere conciliate. Soprattutto giova un modo non negativo, ma positivo; accendete l'anima vostra, che ha una spiccata tendenza per una sorta di errori morali, di una nuova fiamma d'entusiasmo per qualche cosa di alto e di sacro, per un lavoro che vivamente vi attragga e vi incateni. Noi non ci stancheremo mai di proclamare la santità del lavoro!

(1) L'A. si è scordato evidentemente di quanto ha detto, poche pagine addietro, sulla duplicità della persona nel fatto della coscienza: di un giudice e di un giudicato.

(2) Le quali non si possono dimenticare mai. Cfr. la poesia del GRAF, citata a pag. 204.

CONCLUSIONE DI E. KANT

La dottrina religiosa come scienza dei doveri verso Dio
sta al di fuori dei confini della pura filosofia morale.

Per E. Kant “ il dovere *relativo* a Dio (propriamente all’idea che noi ci formiamo di un tale Essere) è un dovere dell’uomo verso sè stesso, vale a dire non è l’obbligazione oggettiva di prestare certi servizi ad un altro, ma soltanto l’obbligazione soggettiva di fortificare l’impulso morale nella nostra propria ragione legislativa „ (1).

Per ciò che riguarda la *materia* della religione, non può esser parola che di doveri particolari “ che non deriverebbero dalla sola ragione, quale sorgente di una legislazione universale, e che per conseguenza non potrebbero essere conosciuti da noi *a priori*..... „ dunque...., e conclude colla asserzione compresa nel titolo.

È ben più interessante per noi l’*Annotazione finale*; ove dice:

“ Tutte le relazioni morali degli esseri ragionevoli, contenenti un principio di unione e d’armonia tra la volontà dell’uno e quella dell’altro, possono ricondursi all’*amore* e al *rispetto*, e, in quanto questo principio è pratico, il motivo determinante della volontà si riferisce, per ciò che riguarda l’amore, al *fine* degli altri, e per ciò che riguarda

(1) *Met. Anf. d. Tug.*, pag. 487, 20.

“ il rispetto, al loro *diritto* „ (1). Infatti così è: in realtà, non vi sono che *bisogni* e beni destinati a soddisfarli. Se voi *fate vostro* il bisogno o il fine altrui, per simpatia, per amore, e procurate di soddisfarlo, compite il vostro *dovere* morale. Ma ogni bisogno, la cui soddisfazione non vincoli la soddisfazione degli analoghi bisogni altrui, costituisce di per sé un *diritto* — sia o no riconosciuto dalla legge positiva, — che è dovere *rispettare*.

“ Se tra questi esseri „ — (gli esseri ragionevoli) — “ ve ne è uno, che ha soltanto dei diritti e nessun dovere verso gli altri (Dio), mentre in conseguenza gli altri non hanno verso di Lui che dei doveri e nessun diritto, il principio dei loro rapporti morali è *trascendente*, e invece il rapporto dell'uomo verso l'uomo, la volontà dei quali si limita reciprocamente, è un rapporto *immanente* „ (2).

Non si può concepire il fine di Dio (dice E. Kant) relativamente al genere umano, cioè il perchè della sua creazione e conservazione, in altro modo che per uno scopo d'*amore*, vale a dire la *felicità* dell'uomo. Ma il principio del *diritto* divino non può essere che quello della *giustizia*. Si potrebbe anche dire (umanamente parlando) che Dio ha creato degli esseri ragionevoli quasi *per un bisogno* (è sempre E. Kant che parla) di avere all'infuori di Lui qualcosa che Egli potesse amare, o da cui potesse essere amato (3).

Ma dopo aver discusso per più di due pagine di questa spinosa questione, lo stesso Kant conclude “ che, nell'etica, “ intesa come filosofia pura pratica fondata sulla legislazione interna, i rapporti morali dell'*uomo* con l'*uomo* sono “ i soli che possano essere comprensibili per noi; ma che “ tutto ciò che concerne i rapporti di Dio con l'uomo, sor- “ passa completamente i limiti della nostra natura e ci è “ assolutamente incomprensibile „ (4).

(1) *Met. Anf. d. Tug.*, pag. 488, 14.

(2) *Met. Anf. d. Tug.*, pag. 488, 16.

(3) « l'amour est avant tout le besoin d'autrui. Aimer, c'est ne pouvoir ni ne vouloir exister sans un autre que soi » (FEUERBACH).

LÉVY, op. cit., pag. 178.

Met. Anf. d. Tug., pag. 491, 5.

Le anime intimamente religiose concepiscono il rapporto colla Divinità come un vincolo profondissimo di amore. Dio è per esse un padre amatissimo e amorosissimo: nel pentimento, nel dolore, nella disperazione si volgono a Lui, si abbandonano a Lui, sentendosene immediatamente riscaldate, consolate: è come uno smarrire per un momento la propria personalità, la propria coscienza, coi suoi gravi pesi, e mescolarsi, fondersi, purificarsi in Lui. Amano e si sentono amate; è in esse come un bisogno di tornare a Lui, e, nella loro profonda fede, sentono che Egli *scende* a loro, come se lo stesso impulso di affetto, lo stesso bisogno che le muove, movesse Lui pure.

Ma, filosoficamente, che cosa si può mai sapere intorno a una simile questione? Ogni più delicato tentativo ci sembra stranamente irriverente. E. Kant attribuisce qui, a Dio, nel creare l'universo, il fine della felicità dell'uomo, ma in altro tempo trovava assai strano credere che l'universo fosse creato per l'uomo (1). Tuttavia si deve proprio restringere, com'egli fa, la morale ai rapporti dell'uomo con l'uomo? certo quelli sono i limiti della Morale intesa nel suo più stretto senso, in quanto essa, ad es., corrisponde al diritto — e un rapporto giuridico se non tra uomini per ora è inconcepibile.

Ma la auspicata solidarietà tra gli esseri non si limita già agli uomini soli, nè soltanto gli uomini sono legati tra loro dal vincolo dei reciproci bisogni; l'uomo ha bisogno della natura e da questa terrena natura egli tende le mani all'Alto. La morale indipendente, la ristretta morale umana può, e forse *deve*, essere compiuta con una morale più larga e più alta.

(1) « Rien n'est plus faux, selon Kant, qu'une conception téléologique qui subordonne la marche de l'univers aux fins particuliers de l'homme. Aussi bien que l'homme, l'insecte pourrait juger que son existence et celle de son espèce mesurent la valeur de tout ».

DELBOS, op. cit., pag. 77.

EPILOGO

Dopo un lavoro di analisi così minuto, che potrà parere persino minuzioso, il lettore sentirà forse il desiderio sia pur di un abbozzo di sintesi, in cui egli possa orientarsi, e dove traspaiano le principali conclusioni alle quali l'autore può credere d'esser giunto; e, per quanto ciò possa essere per più di un rispetto assai pericoloso, l'autore, che ne sente il dovere, tenterà di farlo.

Quegli, che meritò d'essere chiamato il padre della filosofia contemporanea e da cui deve necessariamente rifarsi, anche oggi, ogni più modesto cultore dell'Etica, possedeva un'originalità, di cui Egli stesso non ebbe sempre e intera coscienza; ma tuttavia sentì di essere ed anche volle essere originale. Per ciò che riguarda esclusivamente la Morale, fu sommo addirittura nella parte negativa; nella critica cioè d'ogni sorta di eteronomia, palese o larvata; nell'intuire la barriera che separava la sua da ogni morale dell'interesse, edonistica od eudemonistica, da ogni concezione impura dell'Etica. E si elevò davvero in questo ad un'altezza, a cui è difficile seguirlo, senza esser presi dalle vertigini. Ma ben più difficile è l'interpretarlo, non che giudicarlo, nella parte positiva, cioè nella fondazione di quella che a buon diritto si può chiamare la sua morale. Eppure questa, che a distanza di cento e dieci anni dalla sua morte è ancora un'audacia degna di castigo, è necessaria a chiunque, studiando, intenda essere sincero, prima che con gli altri, con se stesso.

I principii morali non son già tanti che non possano essere facilmente annoverati: da una parte, per ciò che riguarda

l'oggetto: il concetto del Bene o del Valore, come più modernamente si comincia a denominarlo; e dall'altra, per ciò che ha attinenza al soggetto: i concetti della Volontà, della Coscienza, del Fine, dell'Intenzione, del Motivo determinante, della Libertà, del Dovere, della Legge, della Responsabilità, del Pentimento, del Rimorso, del Merito, del Demerito, della Virtù.

Non deve essere troppo difficile riconoscere quali di questi principii non inventò E. Kant, e quali per contro elaborò e trasformò nel suo sistema, quali trascurò affatto, come ad es. il concetto della responsabilità. Di suo propriamente Egli non vi ha introdotto nulla, fuorchè l'Imperativo e la sua famosa Formola, di cui non ci dà nessunissima giustificazione. E sapeva bene di non poter introdurre alcun nuovo principio della moralità e che, se l'Etica ha da essere la filosofia *della* morale, non può certamente inventarla, come se l'umanità dovesse ignorare, prima che venga il filosofo ad insegnarglielo, che cosa è il dovere (1). Sapeva del pari che il compito del filosofo non è di descrivere semplicemente ciò che è, ma di rintracciare ciò che deve essere, quel "deve essere", appunto che dava sui nervi allo Schopenhauer (2); e creò quelle distinzioni tra materia e forma, tra *a posteriori* ed *a priori*, tra empirico e razionale, tra fenomeno e noumeno, tra particolare, contingente e necessario, universale, che sono i cardini della sua morale, la quale può essere così variamente interpretata. Ma ciò che deve essere non è ciò che il filosofo può liberamente e, oserei dire, arbitrariamente immaginare come costante, per quanto profondo e riposto, nella realtà, cioè nel passato, nel presente e nell'avvenire. Il che deve farlo attento a non porre nella realtà troppo più di quello che vi è, e a non trascurare del tutto quella natura umana, che, per quanto egli si studi di confinarla nel campo della Psicologia, ha pur tanta importanza anche nel regno della Morale.

La distinzione tra la materia e la forma, intesa e contenuta nel senso tra l'oggetto e il soggetto, tra il risultato

(1) Cfr. la nota di lui, citata a pagg. 51 e 52.

(2) Cfr. *Le fondement de la morale*, pag. 15, § 4.

conseguibile e l'intenzione, tra l'azione conforme al dovere e quella fatta per il dovere, tra l'amore dei beni esteriori e l'interno rispetto alla legge, è fondamentale e fu davvero nel pensiero kantiano, e in quello dei suoi interpreti, una fonte inesauribile di osservazioni e di scoperte gloriose. Non fosse altro, quella della rarità, e quindi dell'inestimabile pregio, dell'azione veramente morale, la quale ci si presenta piuttosto come un ideale, un dover essere, che non come una realtà concreta. E quella distinzione l'abbiamo accettata interamente: la morale ha da essere oggettiva e soggettiva insieme; ha da tener conto della materia, ossia del risultato esteriore, e della forma, ossia dell'intenzione.

Ma Egli volle accentuare la differenza tra ciò che è empirico e ciò che è puro, identificando con ciò l'*a priori* col morale, nell'intento di creare una Morale pura, che nulla dovesse all'Esperienza, e potesse perciò, secondo la sua opinione, essere davvero disinteressata e indipendente. Ora tutto ciò che è frutto della esperienza umana non è già legato sempre, com'Egli mostra di credere, ai concetti del piacere e del dispiacere (1). C'è in altre parole un'esperienza razionale, come c'è un'esperienza sensibile. Non tutto ciò che ci appar buono per esperienza fattane dall'umanità, ha da essere condannabile solo perchè non ci appar buono *a priori*. Nè è detto che chi si proponga come fine, come motivo determinante dell'azione, un Bene, sia pure empiricamente riconosciuto valido per l'umanità intera, obbedisca ancora alla legge empirica del piacere; egli può bene agire per rispetto alla legge, per puro dovere. L'empirico va escluso dalla Morale, quando si intenda parlare di quella esperienza di cui ognuno può nella sua vita personale far tesoro, imparando a distinguere, prammaticamente, direbbe E. Kant, ciò che gli è utile, da ciò che gli è nocivo; il che, se è subordinabile al concetto della condotta politicamente prudente d'ognuno nella sua privata esistenza, non ha però che fare colla morale. Ma vi è un'esperienza secolare, e morale, dell'umanità; sarà essa egualmente da respingere? E neppure il concetto di empirico è legato indissolubilmente a quello della felicità; con-

(1) Vedansi le pagine 141-145; 166 e seg.; 175, 176, ecc.

cetto che E. Kant non ha abbastanza criticato (1). Cosicché solo una morale aprioristica possa non essere eudemonologica; mentre, quando abbandona il cielo della morale formale pura per discendere sul terreno pratico della morale applicata, deve pur riconoscere la legittimità di questo principio.

La distinzione poi tra il contingente, il particolare, il sensibile, il fenomenico e il necessario, l'universale, il razionale e il noumenico, l'ha indotto a riporre il carattere del moralmente buono nella universalità e nella razionalità. In quanto all'universalità, nonostante gli sforzi di alcuni ingegnosi interpreti (2), pare proprio si debba interpretarla in senso assoluto e apodittico (3); e per amore della razionalità, egli identifica, senza accorgersi, la virtù al sapere, come già avevano fatto gli antichi. In sostanza, per agir bene conviene avere una buona massima, o meglio, conoscere la legge, che per quanto formale, vuol essere in armonia con la legge della natura o per lo meno di una natura ideale, di un mondo superiore, di cui ora ti par lecito rintracciare le orme nella stessa natura sensibile (4), ora ti appare come un sistema di pure relazioni logiche. All'infuori di essa non ci può essere che l'errore e, per conseguenza, benchè Egli non ce ne parli mai, il vizio. Ora noi non neghiamo affatto l'importanza del sapere, e persino della coerenza logica in morale; ma non avrà dunque nessun valore l'ingenua, formale intenzione di chi in buona fede, ignaro della famosa Formola kantiana, pone nell'agire, anche se guidato da una qualsiasi massima inferiore, tanta costanza, tanta fermezza, tanto scrupolo, tanto amore, tanto sforzo di volontà e persino di sacrificio, che questo suo conato ci sembra meritare persino il nome di virtù? Egli più volte sostiene che il risolversi pel bene o pel male è per l'uomo più volgare altrettanto facile come per lui il distinguere la mano destra dalla sinistra (5), ma, se mai, questa guida non è che la coscienza; coscienza che

(1) Cfr. il CROCE, citato a pag. 224.

(2) Cfr. il passo del MARTINETTI, citato a pag. 93, e le pagg. 138, 139.

(3) Cfr., tra l'altro, il § 27 della *Dottrina della Virtù*, riportato a pag. 283

(4) Cfr. *K. d. pr. V.*, pag. 70, 10; passo riportato a pag. 184.

(5) Cfr. pag. 231.

s'è formata storicamente, con l'esperienza etica individuale e collettiva; coscienza che ignora l'*a priori* e l'*a posteriori*; l'empirico ed il puro; il sensibile e il razionale; ad educare la quale formalmente gioverà senza dubbio la disciplina del dovere e della legge; ma che vuol essere anche illuminata coll'additarle il bene da ottenere.

Ora indubbiamente dalla considerazione formale dell'Etica, di cui a buon diritto E. Kant può dirsi l'inventore, egli è stato indotto a trascurare alquanto il concetto del Bene, del Valore. Egli parlerà bensì di rispetto (1), di pregio, di dignità (2), ma questi concetti sono per lui avulsi dalla loro radice prima, gli *oggetti* cioè del rispetto, del pregio, della dignità. Nella sua ferma volontà di respingere da sè il sistema delle inclinazioni e dei bisogni, non si è accorto che lì era il terreno dei valori e dei beni; e che persino il dovere può essere un'inclinazione e un bisogno; e quando parla dell'uomo, anzi dell'umanità come fine in sè, non si accorge che o l'umanità si deve accogliere con tutta la sua natura, con le sue inclinazioni e coi suoi bisogni alla rinfusa (nel qual caso non può essere sempre morale la massima di considerare l'uomo come fine in sè, giacchè altri potrebbe ritorcerla in modo, da fare dell'umanità il fine, la mèta d'ogni godimento), oppure bisogna distinguere, da capo, tra bisogno e bisogno, tra fine e fine, e sceverare nell' "umano" — parola suscettibile di sensi bassi ed alti, addirittura opposti — quanto è volgarmente, immoralmente da quanto è degnamente, quasi direi, divinamente umano.

Ora Egli pare talora intuire che le inclinazioni non son tutte egualmente indifferenti. ma non si è posto mai il problema della classificazione seriale delle inclinazioni e dei bisogni; non ha visto che dinanzi ad uno qualsiasi di essi, assunto come criterio, come fine in sè, tutti gli altri si possono distinguere, in quanto sono o no a quello subordinabili, in legittimi ed illegittimi. Non ha compreso che non altro è per tutti noi il criterio con cui giudichiamo della molteplice e varia bontà delle cose e delle azioni, e medesimamente dei

(1) Cfr. pag. 42, 187, 190.

(2) Cfr. pag. 115.

sentimenti e delle intenzioni. Eppure la morale soggettiva dell'intenzione, della buona volontà, del disinteresse individuale, del rispetto alla legge, insomma quella che fu detta la religione del dovere è perfettamente conciliabile con l'esistenza di un regno dei bisogni, dei fini, dei valori. Trascuando la considerazione dei valori terreni, spesso contingenti e provvisori, relativi alle condizioni dei luoghi e dei tempi, Egli ha creato una morale che sembra ignorare la storia, che non vi si applica; una morale, in una parola, sotto un certo rispetto, monca, perchè infatti è prevalentemente, quasi esclusivamente soggettiva e formale. Per giungere a una concezione universale, ed elevarsi su una considerazione troppo grettamente umana e interessata delle cose, corre rischio di fondare una morale che non è più di questo mondo.

Ma ciò, che più d'una volta produce in noi un senso triste di desolazione e di sconforto, è la mancanza di calore: l'aridità, la rigidità, la freddezza teoretica. Egli crea la morale come un Dio: ma è un Dio filosofo, senza bisogni, senza affetti, senza passioni, che fa consistere ogni virtù nella verità. Ora, come il principio morale (oggettivo) non è e non può essere che il concetto del Bene o del Valore; così il principio morale (soggettivo) non può essere che la Volontà, cioè diremmo la Coscienza attiva o pratica. Come tale, sarà bensì anche Ragion pratica, ma è in pari tempo sentimento, affetto, amore, attività volitiva, gioia (1), azione.

Le distinzioni e le suddistinzioni, con cui E. Kant ha moltiplicato le nostre attitudini psichiche, l'hanno indotto a separare la volontà buona (quella che è capace di fare il bene e di vincere, con isforzo però, le seduzioni dei sensi) dalla facoltà di desiderare inferiore che è alla mercè delle sensazioni. Ma, come abbiamo osservato a suo tempo (2), chi fa il male? Questo non può essere esclusivamente sensuale o sentimentale; vi può essere una volontà che vuole il male per il male, e che, nel perseguire i suoi scopi malefici, pone al-

(1) Cfr. la nota del Feuerbach, a pag. 214.

(2) Cfr. la nostra nota a pag. 116 e pag. 244.

trettanto d'energia, d'ingegno, quanto altri per lo meno ne mette nel bene; che è cioè libera anche nel male, e che è perciò pienamente responsabile. Sarà sempre il male un fatale errore di scelta nella massima della condotta? Abbiamo visto che, se altri cade in errore in buona fede, può destare in noi il rispetto che meritano quanti agiscono correttamente, almeno dal punto di vista soggettivo, della forma, delle intenzioni. Faremo noi responsabili dei loro errori quanti seguono in buona fede la loro religione o la morale del loro tempo? Viceversa, altri può benissimo distinguere il male dal bene, e scegliere, anzichè il secondo, il primo ("Video meliora proboque; deteriora sequor").

A questi problemi, la morale di Kant non dà una soluzione.

Un altro torto, per noi, fu quello di non aver compreso la *interferenza* dei rispettivi oggetti della morale, dell'arte, del sapere e persino dell'economia, della politica, del diritto, del galateo; per cui codeste varie sfere coincidono in gran parte, e hanno potere di apparirci buone, belle, vere, utili, savie, giuste, convenienti le stesse cose, secondochè cadono, a volta a volta, sotto questo o quel criterio di giudizio; e di non aver sentito perciò che il bene, il giusto, il bello, il vero hanno un fondo comune, perchè altro non sono che le cose tutte, in quanto possono presentarsi in un rapporto di concordanza o di convenienza con le specifiche aspettative e i bisogni specifici superiori della nostra psiche. Se egli non avesse voluto di proposito rifuggire dalla considerazione aristotelica del fine, sarebbe stato condotto inevitabilmente alla concezione del valore in genere e in special modo a quella del valore morale. Avrebbe così raggiunto, Egli già così originale, una più compiuta originalità; perchè in luogo del tentativo — fallito, del resto — di creare la scienza pura, matematica, della Morale, avrebbe invece ineluttabilmente connesso al concetto di Bene o di Valore un principio che, se non si può dire del tutto nuovo, poichè è in sostanza l'antico, aristotelico concetto del Fine, è però suscettibile d'una nuova, feconda e larghissima interpretazione, e avrebbe creato, con quest'*unico* principio — ideale dei filosofi! — tutta la Filosofia pratica.

Egli avrebbe avuto, a far ciò, le più squisite attitudini:

ben lo si vede dagli accenni fugaci che nelle sue opere si possono raccogliere qua e là, e che noi ci siamo sforzati di mettere in rilievo. Si può forse immaginare a quali conclusioni sarebbe mai pervenuto, se giunto, come Ercole, al bivio, e vedendo da una parte la selva intricata, ma feconda, delle inclinazioni e dei bisogni, e dall'altra la diritta, ma arida, via della legge formale, si fosse avventurato pei sentieri suggestivi della foresta e avesse rinunciato a far dei prodigi di equilibrio per la diritta ma stretta via del formalismo? Altro non abbiamo voluto fare nel presente lavoro che rintracciare, non senza compiacenza, quanto, nella sua opera etica, si accordava e quanto non si accordava con la prediletta nostra teoria dei bisogni. Se abbiamo fatto bene o male, altri dirà: ma dovrà farlo colla critica: ancora una volta sottoponendo ad esame coscienziioso tutta la suggestiva produzione kantiana. E se approderà a questo, a provocare questo nuovo dibattito, non sarà stata del tutto inutile la nostra fatica.

ALCUNI GIUDIZI DELLA STAMPA

su varie Opere dello stesso Autore.

1. — **L'Infinito** di G. LEOPARDI (*Commento estetico*). Salò, Conter, 1891.

Il Prof. RODOLFO RENIER, nel *Giornale storico della letteratura italiana*, annata 1891, pag. 462:

Quanto siamo, e saremo sempre, nemici di quella sedicente estetica, che consiste nell'infiltatura di frasi fatte e di ammirazioni convenzionali, per cui taluni usurpano la nomea di uomini di buon gusto, altrettanto ci piace qualunque esame estetico serio, originale, poggiato su solida base psicologica. Chi infatti non si fonda sulla psicologia, non potrà mai fare dell'estetica che abbia carattere scientifico. Il dottore Trivero dimostrò già sulle panche universitarie le più eccezionali attitudini a questo genere di analisi e di ricerca, onde salutammo con piacere il piccolo saggio che oggi egli ne dà. Sono pochissime pagine, ma dense di concetto e nutrite di osservazioni fini e giuste. Certo la conoscenza intima e profonda dei classici si avvantaggerà molto con codeste sottili decomposizioni, che hanno purtroppo sempre del soggettivo, ma fatte da persona perspicace e ben dotata possono riuscir utili nelle scuole e fuori. Nostro voto è che il T. vinca la sua lodevole riluttanza a pubblicare, e ci dia altri e maggiori frutti, ora che ha rotto il ghiaccio, del suo ingegno e della sua potenza d'osservazione.

La Letteratura, anno VI, serie 2^a, vol. I, fascicolo 4^o, aprile 1891:

Il saggio rivela le acute qualità di critico e di filosofo dell'autore e, con un metodo semplice e piano, spiega con una notevole originalità di illustratore, nelle sue minime ragioni, anche formali, la meravigliosa concezione leopardiana contenuta in quei pochi versi che costituiscono l'*Infinito*. Questo primo saggio ci fa desiderare che seguano presto gli altri, perchè è una buona validissima promessa.

2. — **Saggio di commento estetico al Leopardi**. — Salò, Devoti, 1892. Un volume di pag. 276, L. 1,80.

Il Prof. RODOLFO RENIER, in un articolo di 5 colonne pubblicato nella *Gazzetta letteraria di Torino* (n. 34, 20 agosto 1892):

... è un libro solidamente costruito e pensato bene
... La lettura di questo libro gioverà assai a chi abbia aperto lo spirito alle emozioni che desta la poesia, perchè, come tutti i lavori pensati fortemente, esso è atto a far nascere molte idee ed a provocare feconde discussioni
Questo commento artistico al Leopardi rivela, non solo ardimento e potenza di far cose nuove, ma attitudini non comuni all'indagine psicologica.

Il Trivero unisce al serio comprendimento dell'arte e all'amore per essa una penetrazione rara ed una vieppiù rara agilità di pensiero.

L'Illustrazione Italiana (n. 40, 1892):

È un bel libro, da ogni riga del quale emana una giusta ammirazione pel più grande poeta del dolore . . . Vorremmo vedere un confronto fra il Leopardi e gli altri poeti del dolore, Byron, Shelley e tutta la scuola del *Weltschmerz* tedesca. Il signor Trivero ha tutte le attitudini per trattarne i paralleli.

Il Prof. ORAZIO BACCI, sul *Giornale storico della Letteratura italiana*, annata 1892, pag. 425:

... il T. mostra una singolare acutezza ed agilità di pensiero e felici attitudini alle speculazioni estetiche: dati cioè d'astrazione, insieme, e d'osservazione paziente; di analisi e di sintesi e rettitudine di gusto: ciò che non è poco davvero.

3. — **Che cos'è la storia?** Estratto dagli *Atti della Regia Accademia delle Scienze di Torino*, vol. XXX.

Il Prof. COSTANZO RINAUDO, nella *Rivista storica italiana*, vol. XII, fascicolo 3^o, anno 1895.

... Nota, degnissima d'essere letta. Traendo argomento da alcuni recenti scritti di Benedetto Croce, e risalendo ad altri lavori, specie all'ampio studio del

Mr. ROUXEL, nel *Journal des Économistes*, ne faceva un sunto di tre pagine diligentissimo.

7. — Paralipomeni alla teoria dei bisogni. — Estratto dalla *Rivista di Filosofia e Scienze affini* (Bologna, luglio 1901).

Dalla *Revue philosophique*, février 1902 (27^a annata, n. 2, pag. 211):

Dans ces quelques pages, extraites de la *Rivista di Filosofia e Scienze affini*. l'Auteur justifie sa « théorie des besoins » contre les critiques dont elle a été l'objet de la part des philosophes italiens. Il reconnaît que sa pensée a été mieux comprise et appréciée avec plus de sympathie par la critique française que par ses compatriotes. En analysant ici même son livre, nous avons loué Mr. Trivero de s'être affranchi des vues étroites et surannées du matérialisme historique. Il paraît que cette émancipation a été jugée avec sévérité et aigreur par « des philosophes » qui ne sont ni historiens ni économistes.

GASTON RICHARD.

8. — L'oggetto della morale secondo Guglielmo Wollaston. — Torino, Clausen, 1902. Un volume di pag. 46, L. 1.

Dalla *Nuova Antologia* del 16 marzo 1902:

Camillo Trivero è autore della *Teoria dei bisogni*, che incontrò, ultimamente, così larga accoglienza nella critica filosofica, di un *Saggio pedagogico sopra l'insegnamento della storia*, e d'una *Classificazione delle Scienze*. In una succinta esposizione dell'oggetto della morale secondo Guglielmo Wollaston, egli confuta la teorica del filosofo inglese intellettualista, che scambiando il criterio di verità col criterio di moralità nel suo *Abbozzo della religione naturale* (1722), si illuse di aver fondato sopra una base incrollabile così la moralità come la religione. Il Trivero pone in luce il difetto logico e le rovinose conseguenze di questa dottrina, facendoci vedere che cosa diventi la moralità guardata attraverso la lente della verità, e quanto di vero ci sia nel bene e quale vero: e come sia sommamente necessario star in guardia contro gli equivoci e le pericolose sinonimie, introdotte nel linguaggio delle discipline morali, in virtù di quel comune fondo che fa da sostrato agli oggetti della morale, dell'arte, della scienza, dell'economia e del diritto.

9. — La dottrina della legge naturale in Volney. — Torino, Clausen, 1903. Un volume di pag. 84, L. 1,50.

Dalla *Rivista storica italiana* (anno XX, 3^a S., aprile-giugno 1903, vol. II, fascicolo 2, pag. 286):

Un grazioso studio del nostro amico e collaboratore, prof. Camillo Trivero, confina colla storia. Senza voler approfondire la filosofia morale del Volney, egli però si propose di rintracciare che cosa rappresenta il Volney come filosofo moralista, a quale scuola lo si debba ascrivere, a quale indirizzo connettere l'opera sua, in quale gruppo classificarlo. E raggiunge il suo scopo, prendendo in particolare esame l'operetta del V., intitolata: *La loi naturelle ou Catéchisme du citoyen français*.

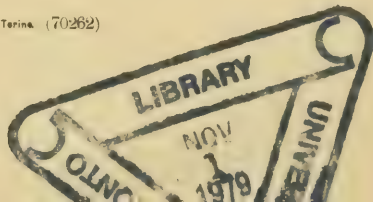
La *Rivista filosofica* del CANTONI (anno V, vol. VI, fasc. IV, settembre-ottobre 1903):

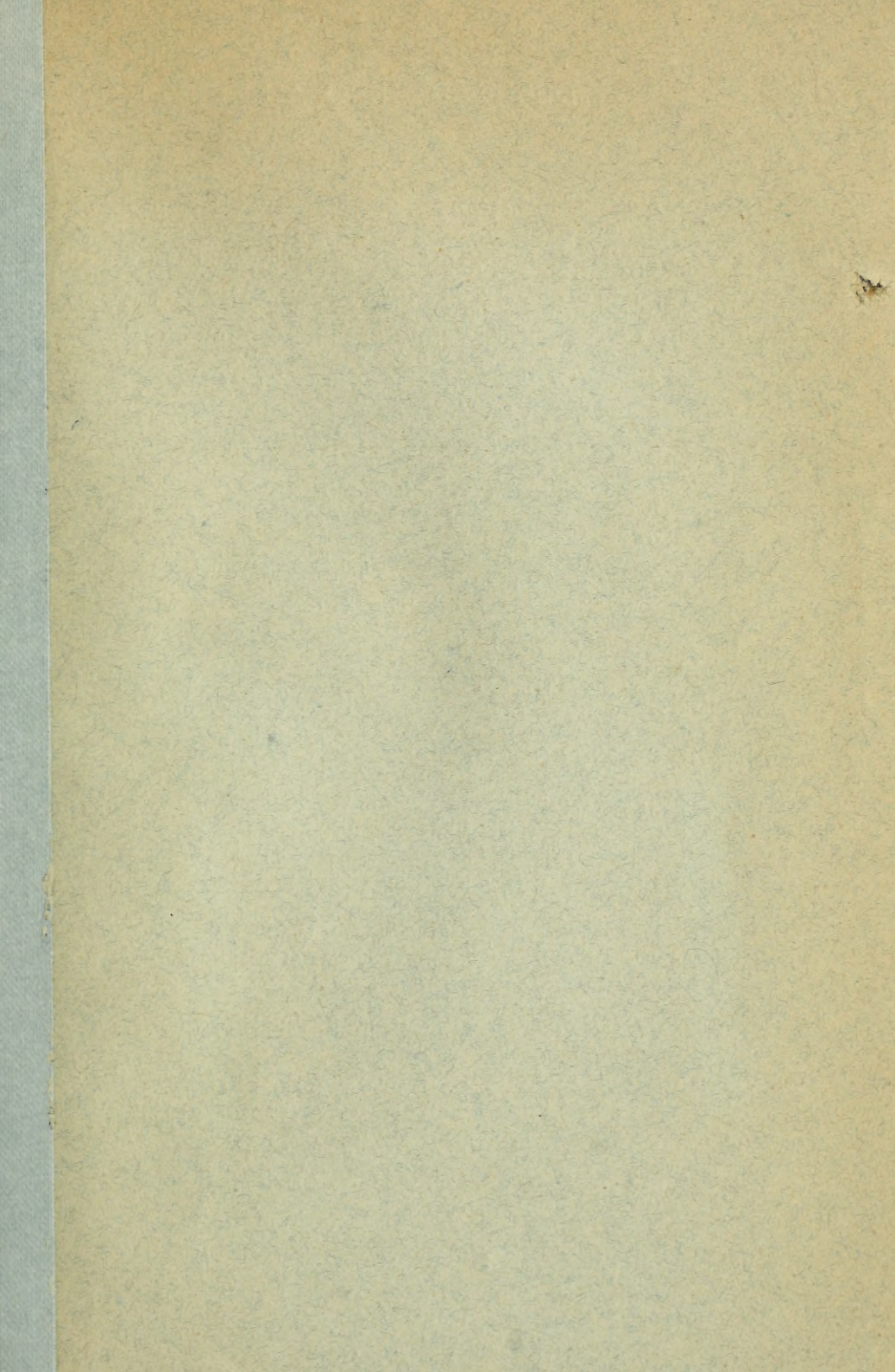
Buona idea fu quella del T. di rinfrescare tra noi con un libretto discreto il mole il ricordo di questo pensatore francese, di cui l'opera più discussa è quella *Loi naturelle ou Catéchisme du citoyen français* che parve al Guyau il riassunto più completo e logico dell'epieureismo e tale da condensare tutto il pensiero morale del secolo XVIII. Non è tanto un'arida esposizione quanto un'accurata discussione delle dottrine fondamentali del Volney.

10. — Il problema del bene (Ricerche su l'oggetto della morale). — Torino, Clausen, 1907. Un volume di pag. 246, L. 5.

Ne fecero un lungo resoconto, tra le altre, la *Revue néo-scholastique* di LOVANO; la *Revue de Philosophie* (v. le n° du 1 jan. 1908); le *Journal des Économistes* (février 1908) e la *Cultura filosofica* diretta da F. DE SARLO (anno III, n. 3, maggio-giugno 1909), la quale conclude:

... tutto il libro è pieno di osservazioni giuste e acute, le quali bene lumeggiano, in tutti i suoi particolari, il complesso problema del bene: uno stile chiaro e piano ne rende poi facile e gradita la lettura.





DELLO STESSO AUTORE

1. *L'Infinito*, di G. LEOPARDI (Commento estetico). Salò, Conter, 1891. Esaurito.
 2. *Saggio di commento estetico al Leopardi*. Un vol. di pag. 276. Salò, Devoti, 1892. — L. 1,80.
 3. *Che cos'è la Storia?* Estratto dagli « Atti della R. Accad. d. Scienze di Torino », vol. XXX, 1894.
 4. *La Critica letteraria*. Estratto dal « Giornale storico della letteratura italiana », vol. XXV, pag. 370.
 5. *La Storia nell'educazione*. Un vol. di pag. ix-171. Torino, Loescher, 1896. — L. 3,50.
 6. *Del patetico e del ridicolo in relazione coi sentimenti di simpatia e di antipatia* (Lettura). Torino, Roux e Frassati, 1897. — L. 0,50.
 7. *Classificazione delle scienze*. Un Manuale di pag. xvi-292, con 12 tavole e tre indici. Milano, Hoepli, 1899. — L. 3.
 8. *Tra il Galateo e la Morale*. Estr. dalla « Rivista d'Italia », fasc. 9°, 1900.
 9. *La Teoria dei Bisogni*. N. 23 della « Piccola biblioteca di scienze moderne ». Un vol. di pag. 198. Torino, Bocca, 1900. — L. 2,50.
 10. *Paralipomeni alla Teoria dei Bisogni*. Estratto dalla « Rivista di filosofia e scienze affini ». Bologna, luglio 1901.
 11. *L'oggetto della morale secondo G. Wollaston*. Un vol. di pag. 46. Torino, Clausen, 1902. — L. 1.
 12. *Sul riordinamento delle Facoltà di Lettere e Filosofia*. Estratto dalla « Rivista di filosofia e scienze affini ». Bologna, febbraio 1902.
 13. *Il tipo psicologico della Francesca di Dante*. Estratto dalla « Rivista di filosofia e scienze affini ». Bologna, ottobre 1902.
 14. *Dei doveri verso di noi medesimi secondo lo Schopenhauer*. Estratto dalla « Rivista di filosofia e scienze affini ». Bologna, dicembre 1902.
 15. *La dottrina della legge naturale in Volney*. Un vol. di pag. 83. Torino, Clausen, 1903. — L. 1,50.
 16. *La definizione della filosofia*. Torino, Clausen (Hans Rinck succ.), 1904.
 17. *La Storia e la Preistoria*. Roma, « Rendiconti della R. Accad. dei Lincei », vol. XIV, serie 5ª, fasc. I, 1905.
 18. *Il Problema del Bene* (Ricerche su l'oggetto della Morale). Torino, Hans Rinck (Fratelli Fiandesio succ.), 1907. Un vol. di pag. 246. — L. 5.
 19. *In Inghilterra* (note di viaggio). « Nuova Antol. ». Roma, 1° sett. 1907.
 20. *I temi di componimento per le nostre scuole*. « Nuova Antologia ». Roma, 1° ottobre 1907.
 21. *Sull'origine del Comico*. Estratto dalla « Cultura Filosofica », anno IV, fasc. IV, 1910.
 22. Recensioni varie su la « Rivista storica italiana » di opere del Croce, del Rolando, del Crivellucci, del D'Arbois, del Labriola, del Ciccotti, del Troiano, del Barbagallo, del Seignobos, del Rinaudo, del Rava.
-

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

BRIEF

B

0015010

01-807-139

UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 10 02 14 05 017 4